

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA GRIEGA Y LINGÜÍSTICA
INDOEUROPEA



PARADIGMAS DE INGRATITUD. IXIÓN Y TÁNTALO EN LAS
LITERATURAS GRIEGA Y LATINA

TESIS DOCTORAL DE:
MARÍA GEMA GONZÁLEZ RUZ

DIRIGIDA POR:
FERNANDO GARCÍA ROMERO

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea



**PARADIGMAS DE INGRATITUD.
IXIÓN Y TÁNTALO EN LAS LITERATURAS
GRIEGA Y LATINA**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

M^a Gema González Ruz

Bajo la dirección del Doctor:

D. Fernando García Romero

Madrid, 2012

TESIS DOCTORAL

**PARADIGMAS DE INGRATITUD.
IXIÓN Y TÁNTALO EN LAS LITERATURAS
GRIEGA Y LATINA**

M^a Gema González Ruz



Tesis dirigida por el Dr. D. Fernando García Romero

Dpto. de Filología Griega y Lingüística Indoeuropea

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, 2012

PREFACIO

Quiero mostrar mi más sincero agradecimiento al Dr. Fernando García Romero, director de la tesis, de quien he aprendido mucho, por su labor de corrección y sus acertados consejos, así como por su dedicación, pues ha sabido llevar este trabajo y a mí con una infinita paciencia.

Quisiera agradecer también a los Profesores Alberto Bernabé y Félix Piñero, a ellos recurrí en los difíciles inicios de esta tesis y ambos me tendieron su mano en lo que necesité. Fue en los momentos finales de este trabajo, sin embargo, cuando la Profesora Alicia Esteban se ofreció gustosa a arrojar luz sobre los asuntos concernientes a la Iconografía, a ella también debo reconocer su generosidad. Del mismo modo, me siento en deuda con mi amiga y colega Sara Macías, con quien a lo largo de todos estos años he compartido innumerables charlas acerca de mitología, literatura o religión que no han hecho sino enriquecer este trabajo y que hasta última hora me ha ayudado a solventar innumerables problemas informáticos. A este respecto doy las gracias también a Alberto García y Esther González.

Por último, aunque no menos importante, me gustaría expresar mi gratitud a mi familia, y de manera muy especial a mis padres, para quienes este trabajo es el fruto de sus continuos sacrificios, y a Carlos su grandísimo apoyo, gracias al cual siempre he encontrado la fuerza necesaria para alcanzar mis objetivos.

ÍNDICE

ÍNDICE	V
OBJETIVOS Y PLANTEAMIENTO DEL TRABAJO	1
EL MITO DE IXIÓN	
I. USO DEL MITO DE IXIÓN EN LA LITERATURA GRIEGA	7
I. 1. INTRODUCCIÓN	7
I. 2. ÉPOCA CLÁSICA	8
I. 2.1. Introducción	8
I. 2.2. Poesía Lírica	10
I. 2.2.1. Píndaro	10
<i>Pítica</i> II, 21-48	10
I. 2.3. Tragedia	34
I. 2.3.1. Esquilo	34
a) <i>Euménides</i> 439-442	34
b) <i>Ixión</i>	40
c) <i>Las mujeres de Perrebia</i>	47
d) Colofón	56
I. 2.3.2. Sófocles	58
a) <i>Filoctetes</i> 676-679	58
b) <i>Ixión</i>	60
I. 2.3.3. Eurípides	62
a) <i>Heracles</i> 1295-1298	62
b) <i>Fenicias</i> 1180-1186	63
c) <i>Ixión</i>	66
d) Colofón	78
I. 2.3.4. Critias	79
Fr. 5 <i>TrGF</i>	79
I. 2.3.5. Calístrato	82
I. 2.3.6. Timesíteo	83
I. 2.3.7. Conclusión	85

I. 2.4. Comedia	87
I. 2.4.1. Eubulo.....	87
Fr. 35 Kassel-Austin.	87
I. 2.5. Prosa filosófica	89
I. 2.5.1. Aristóteles	89
<i>De caelo</i> 284a, 36 Heiberg.....	89
I. 3. ÉPOCA HELENÍSTICA	91
I. 3.1. Introducción.....	91
I. 3.2. Poesía Épica	91
I. 3.2.1. Apolonio de Rodas	91
<i>Argonaúticas</i> III, 59-65.....	91
I. 3.3. Paradoxografía y Mitografía	95
I. 3.3.1. Paléfato	95
<i>De incredilibus</i> , 1, 1-7	95
I. 3.3.2. Apolodoro.....	99
<i>Epítome</i> I 20.....	99
I. 4. ÉPOCA IMPERIAL	101
I. 4.1. Introducción.....	101
I. 4.2. Poesía Épica	102
I. 4.2.1. Nono de Panópolis.....	102
a) <i>Dionisiacas</i> XVI, 236-243.	102
b) <i>Dionisiacas</i> XXXV, 289-297	104
I. 4.3. Filosofía, Sofística y Retórica	106
I. 4.3.1. Plutarco.....	106
a) <i>Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes</i> 777e	106
b) <i>Agis</i> 795b	107
c) <i>Sobre la cara visible de la luna</i> 937e	109
d) <i>Erótico</i> 766a	110
e) Colofón	111
I. 4.3.2. Dión Crisóstomo.....	113
a) <i>Discurso</i> IV, 123.....	113

b) <i>Discurso XXXII</i> , 75	115
I. 4.3.3 Luciano de Samosata	117
a) <i>Diálogos de los dioses</i> , VI	117
b) <i>Saturnales</i> , 38	120
c) <i>Sobre los sacrificios</i> , 9	121
d) Colofón	121
I. 4.3.4. Pseudo-Elio Aristides	123
<i>Discurso LIV</i> , 680 D	124
I. 4.3.5. Flavio Filóstrato	126
a) <i>Vida de Apolonio de Tiana</i> II, 35	126
b) <i>Vida de Apolonio de Tiana</i> VI, 40	127
c) <i>Vida de Apolonio de Tiana</i> VII, 12	128
d) <i>Imágenes</i> II, 3	129
e) Colofón	130
I. 4.3.6. Juliano	131
<i>Contra el cínico Heraclio</i> 206 c	131
I. 4.3.7. Simplicio	134
<i>Comentario a Aristóteles, De caelo</i> 277, 2 Heiberg	134
I. 4.4. HISTORIOGRAFÍA	135
I. 4.4.1. Diodoro Sículo	135
<i>Biblioteca</i> IV, 69-70, 3	135
I. 4.4.2. Flavio Josefo	139
<i>La guerra de los judíos</i> , II, 156, 1-7	140
I. 4.5. Conclusiones a la Época Imperial	142
I. 5. LITERATURA CRISTIANA	144
I. 5.1. Clemente Romano	145
a) <i>Homilía</i> I, 4, 3	146
b) <i>Homilía</i> V, 6, 1	147
c) <i>Homilía</i> V, 22, 5	147
I. 5.2. Gregorio Nacianceno	149
a) <i>Contra el emperador Juliano</i> , II, 35, 713 M.	149
b) <i>Carmina dogmatica</i> 37, 449 M.	150

I. 5.3. Sinesio de Cirene	152
<i>Dión</i> 44b.....	153
I. 5.4. Cirilo de Alejandría	154
a) <i>Homilía pascual</i> VI, 77, 509 M.	154
b) <i>De adoratione in spiritu et veritate</i> , VI, 68, 444 M.....	155
I. 5.5. Conclusión a la Literatura Cristiana	155
I. 6. EL TESTIMONIO DE LOS ESCOLIOS	157
I. 6.1. Escolios a Homero	157
I. 6.2. Escolios a Píndaro	163
I. 6.3. Escolios a Esquilo.....	175
I. 6.4. Escolios a Sófocles	176
I. 6.5. Escolios a Eurípides.....	177
I. 6.6. Escolios a Demóstenes	179
I. 6.7. Escolios a Arato.....	179
I. 6.8. Escolios a Apolonio de Rodas	180
I. 6. 9. Escolios a Licofrón.....	181
I. 6.10. Escolios a Luciano.....	182
II. USO DEL MITO DE IXIÓN EN LA LITERATURA LATINA	184
II. 1. INTRODUCCIÓN	184
II. 2. ÉPOCA CLÁSICA	184
II. 2.1. Introducción	184
II. 2.2. Poesía Épica	185
II. 2.2.1. Virgilio	185
a) <i>Geórgicas</i> III, 37-39	186
b) <i>Geórgicas</i> IV, 481-484.....	187
c) <i>Eneida</i> VI, 601-619.....	189
d) <i>Appendix vergiliana: Etna</i> 83	193
e) Colofón	194
II. 2.3. Poesía Lírica	195
II. 2.3.1. Horacio	195
a) <i>Oda</i> III, 11, 13-24	195
b) <i>Arte poética</i> 119-127	196

II. 2.4. Poesía Elegíaca y Mitológica	199
II. 2.4.1. Tibulo	199
<i>Elegías</i> I, 3, 73-80	199
II. 2.4.2. Propertio	201
a) <i>Elegías</i> II, 1, 37-38.	201
b) <i>Elegías</i> IV, 11, 23-28	201
c) <i>Elegías</i> I, 9, 19-22	203
II. 2.4.3. Ovidio	204
a) <i>Metamorfosis</i> VIII, 611-612	204
b) <i>Metamorfosis</i> IV, 461-466	204
c) <i>Metamorfosis</i> X, 40-44	206
d) <i>Metamorfosis</i> XII, 504-506	207
II. 2.5. Conclusión a la Época Clásica	207
II. 3. ÉPOCA POSTCLÁSICA	210
II. 3.1. Introducción	210
II. 3.2. Poesía Épica	210
II. 3.2.1. Lucano	211
<i>Bellum civile</i> VI, 386-394	211
II. 3.2.2. Estacio	213
a) <i>Tebaida</i> II, 469-474	213
b) <i>Tebaida</i> IV, 537-540	214
c) <i>Tebaida</i> VIII, 50-51	215
II. 3.3. Tragedia	217
II. 3.3.1. Séneca	217
a) <i>Hércules loco</i> 750	217
b) <i>Medea</i> 743-744	217
c) <i>Agamenón</i> 15-16	218
d) <i>Tiestes</i> 4-12	219
e) <i>Fedra</i> 1229-1237	220
f) <i>Octavia</i> 619-623	221
g) Colofón	222
II. 3.4. Poesía Satírica	224

II. 3.4.1. Séneca.....	224
<i>Apocolocyntosis</i> 14, 3, 3 - 14, 4, 2	224
II. 3.5. Fábulas.....	226
II. 3.5.1. Fedro.....	226
<i>Fábula</i> VII, 1-3	226
II. 3.6. Mitografía.....	228
II. 3.6.1. Higino.....	228
<i>Fábula</i> LXII, 1	228
II. 3.7. Filosofía.....	230
II. 3.7.1. Séneca.....	230
<i>Epistolas morales ad Lucilium</i> 24, 18, 1-4	230
III. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE IXIÓN Y SUS VARIANTES	
.....	231
III. 1. PATRIA Y GENEALOGÍA DE IXIÓN.....	231
III. 1.1. Patria	231
III. 1.2. Padres	232
III. 1.3. Hijos de Ixión.....	234
III. 1.4. Esposa	235
III. 1.5. Suegro de Ixión.....	236
III. 2. HISTORIA MÍTICA DE IXIÓN	237
III. 2.1. Boda y conflicto familiar	238
III. 2.2. Primer homicida y purificación	241
III. 2.3. Ingratitud e intento de violación	245
III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias	249
III. 2.5. El castigo.....	255
III. 3. Etimología del nombre de Ixión	262
EL MITO DE TÁNTALO	
IV. USO DEL MITO DE TÁNTALO EN LA LITERATURA GRIEGA	
.....	267
IV. 1. INTRODUCCIÓN.....	267
IV. 2. ÉPOCA ARCAICA	268
IV. 2.1. Introducción.....	268

IV. 2.2. Poesía Épica	269
IV. 2.2.1. Homero	269
<i>Odisea</i> XI, 582-592	269
IV. 2.2.2. Regresos	273
Fr. 10 Bernabé	273
VI. 2.2.3. Conclusión	275
IV. 2.3. Poesía Lírica y Elegíaca	276
IV. 2.3.1. Arquíloco	276
Fr. 91 West, 14-15	276
IV. 2.3.2. Alcmán	279
Fr. 79 Davies	279
IV. 2.3.3. Alceo	281
Fr. 365 Voigt	281
IV. 2.4. Conclusión a la Época Arcaica	281
IV. 3. ÉPOCA CLÁSICA	283
IV. 3.1. Introducción	283
IV. 3.2. Poesía Lírica	284
IV. 3.2.1. Píndaro	284
a) <i>Olímpica</i> I, 37 – 64	284
b) <i>Ístmica</i> VIII, 7-11	305
IV. 3.3. Tragedia y Drama Satírico	307
IV. 3.3.1. Frínico	307
<i>Tántalo</i>	307
IV. 3.3.2. Esquilo	309
a) <i>Agamenón</i> 1468-1471	309
b) <i>Niobe</i>	311
c) Colofón	329
IV. 3.3.3. Prátinas	331
<i>Tántalo</i>	331
IV. 3.3.4. Aristarco de Tegea	333
<i>Tántalo</i>	333
IV. 3.3.5. Sófocles	335

a) <i>Antígona</i> 134-137	335
b) <i>Antígona</i> 823- 835	338
c) <i>Tántalo</i>	341
d) Fr. <i>Adespoton</i> 700a Radt (=574 Pearson) <i>Papiro de Oxirrincó</i> 213, fr.1	344
e) Fr. <i>Adespoton</i> 700b Radt (=575 Pearson) <i>Papiro de Oxirrincó</i> 213, fr.2	345
f) Colofón.....	347
IV. 3.3.6. Eurípides	349
a) <i>Orestes</i> 4-10	349
b) <i>Orestes</i> 982-985	353
c) <i>Ifigenia entre los Tauros</i> 386-388	356
d) Colofón	357
IV. 3.3.7. Conclusión	358
IV. 3.4. Prosa Filosófica	360
IV. 3.4.1. Platón	360
a) <i>Eutifrón</i> 11e	360
b) <i>Hipias mayor</i> 293b	361
c) <i>Gorgias</i> 525d-e	362
d) <i>Crátilo</i> 395d-e.....	364
e) <i>Protágoras</i> 315c	367
f) Colofón.....	369
IV. 3.5. Oratoria	370
IV. 3.5.1. Isócrates	370
a) <i>Filipo V</i> , 144.....	370
b) <i>A Demónico I</i> , 50	371
IV. 4. ÉPOCA HELENÍSTICA	374
IV. 4.1. Introducción.....	374
IV. 4.2. Comedia	374
IV. 4.2.1. Menandro	374
Fr. 218 Kassel-Austin.	375
IV. 4.2.2. Sópatro	376

Fr. 18 Kassel-Austin	376
IV. 4.3. Historiografía y Geografía	379
IV. 4.3.1. Polibio.....	379
<i>Historias</i> IV, 45, 6-7	379
IV. 4.3.2. Estrabón	381
a) <i>Geografía</i> I, 3, 17, 9-14	381
b) <i>Geografía</i> XIV, 5, 28, 11.....	382
IV. 4.3.3. Diodoro Sículo.....	383
a) <i>Biblioteca</i> IV, 74, 1-2	383
b) <i>Biblioteca</i> IV, 74, 4.....	386
IV. 4.4. Mitografía	388
IV. 4.4.1. Apolodoro	388
a) <i>Biblioteca</i> III, 5, 6 [47]	388
b) <i>Epítome</i> 2, 1	389
IV. 5. ÉPOCA IMPERIAL	392
IV. 5.1. Introducción.....	392
IV. 5.2. Poesía Épica	393
IV. 5.2.1. Nono de Panópolis.....	393
a) <i>Dionisiacas</i> I, 145-149.....	393
b) <i>Dionisiacas</i> XVIII, 25-35.....	394
c) <i>Dionisiacas</i> XXXV, 293-297	396
IV. 5.3. Filosofía, Sofística y Retórica	398
IV. 5.3.1. Plutarco	398
a) <i>Sobre la superstición</i> 170 F	398
b) <i>Si el vicio puede causar infelicidad</i> 498B	399
c) <i>Erótico</i> 759F	400
d) <i>La inconveniencia de contraer deudas</i> 828F-829A	400
e) <i>Sobre la cara visible de la luna</i> 937E.....	402
f) <i>Sobre las nociones comunes, contra los estoicos</i> 1059C	402
g) Colofón	403
IV. 5.3.2. Dión Crisóstomo	405
a) <i>Diógenes o de la tiranía</i> VI, 54-55	405

b) <i>Sobre la fortuna</i> (II) LXIV, 7	406
IV. 5.3.3. Luciano de Samosata	408
a) <i>La travesía o el tirano</i> 29, 5	408
b) <i>Zeus confundido</i> 17, 5-16	409
c) <i>Timón o el Misántropo</i> 17, 10-18, 4	411
d) <i>Caronte o los inspectores</i> 15, 17-16, 1	412
e) <i>Dos veces acusado</i> 21, 31-40	413
f) <i>Sobre los sacrificios</i> 9, 1-14	414
g) <i>El aficionado a las mentiras</i> 25, 10-13	416
h) <i>Sobre la danza</i> 54, 1-7	416
i) <i>De las dípsadas</i> 6, 9-15	417
j) <i>Cómo debe escribirse la historia</i> 59, 7-13	419
k) <i>Diálogo de los muertos</i> 17	422
l) <i>Amores</i> 53, 14-18	426
m) <i>Colofón</i>	427
IV. 5.3.4. Libanio	430
a) <i>Epístola</i> 691, 3	430
b) <i>Epístola</i> 814, 6	430
c) <i>Discurso</i> 56, 8,	430
d) <i>Epístola</i> 834, 3	431
e) <i>Discurso</i> 6, 2, 5	431
f) <i>Epístola</i> 695, 4	432
g) <i>Discurso</i> 5, 1, 53, 2	432
h) <i>Discurso</i> 14, 1, 39	432
IV. 5.3.5. Ateneo de Naucratis	434
a) <i>Banquete de los eruditos</i> I, 25a-b	434
b) <i>Banquete de los eruditos</i> VII, 281b	435
c) <i>Banquete de los eruditos</i> XIV, 625f	435
IV. 5.3.6. Conclusiones	436
IV. 5.4. Historia y Geografía	437
IV. 5.4.1. Flavio Josefo	437
<i>La guerra de los Judíos</i> , II, 156, 1-7	437

IV. 5.4.2. Pausanias.....	438
a) <i>Descripción de Grecia</i> V, 13, 7	438
b) <i>Descripción de Grecia</i> X, 30, 2	439
c) <i>Descripción de Grecia</i> X, 31,12	440
IV. 5.5. Mitografía.....	443
IV. 5.5.1. Antonino Liberal.....	443
<i>Metamorfosis</i> 36, 2.....	443
IV. 5.6. Novela	448
IV. 5.6.1. Aquiles Tacio.....	448
a) <i>Leucipa y Clitofonte</i> II, 35, 4-5	448
b) <i>Leucipa y Clitofonte</i> V, 21, 1-4	449
IV. 6. Literatura Cristiana	450
IV. 6.1. Clemente Romano	450
a) <i>Homilía</i> I, 4, 3	450
b) <i>Homilía</i> V, 6, 1	450
IV. 6.2. Eusebio de Cesarea	451
a) <i>Praeparatio evangelica</i> XI, 6, 21, 10-XI, 6, 23, 1	451
b) <i>Praeparatio evangelica</i> XII, 6, 13, 3	451
c) <i>Vida de Constantino</i> , I, 55, 2	452
d) <i>Vida de Constantino</i> , III, 1, 7	452
IV. 6.3. Gregorio Nacianceno	454
a) <i>Epístola</i> IV, 11, 1-5.....	454
b) <i>Epístola</i> V, 1, 1-7.....	455
c) <i>Epistola</i> LXX, 1, 1-4.....	456
d) <i>Contra el emperador Juliano</i> , II, 35, 713 M.	456
e) <i>Epigrama</i> VIII, 104, 1-8	457
f) Colofón.....	458
IV. 6.4. Conclusiones a la Literatura Cristiana.....	459
IV. 7. EL TESTIMONIO DE LOS ESCOLIOS	460
IV. 7.1. Escolios a Homero	460
IV. 7.2. Escolios a Hesíodo.....	465
IV. 7.3. Escolios a Píndaro.....	466

IV. 7.4. Escolios a Eurípides.....	481
IV. 7.6. Escolios a Apolonio de Rodas	486
IV. 7.7. Escolios a Elio Aristides	487
IV. 7.8. Escolios a Luciano	488
V. USO DEL MITO DE TÁNTALO EN LA LITERATURA LATINA	490
V. 1. INTRODUCCIÓN	490
V. 2. ÉPOCA ARCAICA	491
V. 2.1. Tragedia	491
V. 2.1.1. Accio	491
V. 2.1.2. Ennio	493
<i>Tiestes</i> , fr. CXLIX Jocelyn	493
V. 3. ÉPOCA CLÁSICA	494
V. 3.1. Introducción	494
V. 3.2. POESÍA ÉPICA	495
V. 3.2.1. Lucrecio	495
<i>Sobre la naturaleza de las cosas</i> III, 978-83.	495
V. 3.2.2 <i>Appendix vergiliana</i>	498
a) <i>Culex</i> , 240-2.....	498
b) <i>Etna</i> , 81-2	499
V. 3.3. Poesía Lírica y Satírica	500
V. 3.3.1. Lucilio	500
<i>Sátira</i> III, 140 Marx = III, 31 Charpin.	500
V. 3.3.2. Horacio.....	502
a) <i>Oda</i> II, 18, 32-40.....	502
b) <i>Epodo</i> XVII, 65-6	503
c) <i>Sátira</i> I, 1, 68-9	503
V. 3.4. Poesía Elegíaca y Mitológica	505
V. 3.4.1. Tibulo.....	505
<i>Elegías</i> I, 3, 73-80.....	505
V. 3.4.2. Propercio	509
a) <i>Elegías</i> II, 1, 65-70	509
b) <i>Elegías</i> II, 17, 5-10	510

c) <i>Elegías</i> IV, 11, 23-28.....	510
V. 3.4.3. Ovidio.....	512
a) <i>Amores</i> II, 2, 41-44.....	512
b) <i>Amores</i> III, 12, 30.....	513
c) <i>Arte de amar</i> II, 603-606	514
d) <i>Metamorfosis</i> IV, 456-459.....	515
e) <i>Metamorfosis</i> VI, 171-173.....	515
f) <i>Metamorfosis</i> VI, 210-213	517
g) <i>Metamorfosis</i> VI, 407-408.....	517
h) <i>Metamorfosis</i> X, 40-44.....	518
i) Colofón.....	518
V. 3.4.4 Conclusiones a la Poesía Lírica y Elegíaca.....	519
V. 3.5. Filosofía y Oratoria	521
V. 3.5.1. Cicerón.....	521
a) <i>Del supremo bien y del supremo mal</i> I, 60, 1-4.....	521
b) <i>Disputaciones tusculanas</i> I, 10, 1-5.....	522
c) <i>Disputaciones tusculanas</i> IV, 35, 6-12.....	523
d) <i>Sobre los deberes</i> III, 84, 8-85, 1	524
V. 4. ÉPOCA POSTCLÁSICA	526
V. 4.1. Introducción	526
V. 4.2. Poesía Épica	527
V. 4.2.1. Estacio.....	527
a) <i>Tebaida</i> I, 245-247.....	527
b) <i>Tebaida</i> IV, 537-539.....	528
c) <i>Tebaida</i> VI, 280-282.....	528
d) <i>Tebaida</i> VIII, 50-51.	530
e) <i>Tebaida</i> XI, 127-129.....	530
V. 4.3. Tragedia	532
V. 4.3.1. Séneca	532
a) <i>Hércules loco</i> 750-755.....	532
b) <i>Medea</i> 744-745	533
c) <i>Agamenón</i> 19-21	534

d) <i>Agamenón</i> 769-774.....	535
e) <i>Tiestes</i>	536
f) <i>Hércules en el Eta</i> 1068-1082.....	549
g) <i>Fedra</i> 1229-1237	550
h) <i>Octavia</i> 619-623	551
i) Colofón.....	551
V. 4.4. Poesía Satírica	553
V. 4.4.1. Séneca	553
<i>Apocolocyntosis</i> 14, 3, 3 - 14, 4, 2.....	553
V. 4.5. Fábulas	554
V. 4.5.1. Fedro	554
<i>Fábula</i> VII, 1, 7-9	554
V. 4.6. Novela	556
V. 4.6.1. Petronio	556
<i>Satiricón</i> , 82, 5, 1-4.....	556
V. 4.7. Prosa Filosófica	557
V. 4.7.1. Apuleyo.....	557
<i>Acerca del dios de Sócrates</i> , 22, 18-28.....	557
V. 4.8. Mitografía	559
V. 4.8.1. Higino.....	559
a) <i>Fábula</i> LXXXII.....	559
b) <i>Fábula</i> LXXXIII.....	561
VI. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE TÁNTALO Y SUS VARIANTES	562
VI. 1. PATRIA Y GENEALOGÍA DE TÁNTALO	562
VI. 1.1. Patria.....	562
VI. 1.2. Progenitores	563
VI. 1.3. Hijos de Tántalo.....	565
VI. 1.4. Familiares	566
VI. 2. HISTORIA MÍTICA DE TÁNTALO	568
VI. 2.1. Perfil del personaje	568
VI. 2.2. Motivos de castigo.....	571

VI. 2.3. Castigos.....	579
VI. 2.4. Lugar de castigo.....	584
VI. 3. PROVERBIO: <<TALENTOS DE TÁNTALO>>	586
VII. CONCLUSIONES: LA INGRATITUD DE IXIÓN Y DE TÁNTALO COMO PARADIGMA TRÁGICO	592
ANEXOS DE ICONOGRAFÍA	609
ANEXO I. ICONOGRAFÍA DE IXIÓN	611
ANEXO 2. ICONOGRAFÍA RELACIONADA CON TÁNTALO	618
BIBLIOGRAFÍA	624

OBJETIVOS Y PLANTEAMIENTO DEL TRABAJO

El presente trabajo se centra en el estudio y el análisis de la figura mítica del ingrato, encarnada en los personajes de Ixión y Tántalo. Ambos personajes gozaron en la Antigüedad de importante notoriedad, tal y como podremos comprobar a lo largo de nuestro estudio; sin embargo, parecen no haber recibido la atención necesaria en los estudios actuales. En efecto, por lo que respecta a Tántalo no conocemos ningún estudio moderno completo sobre este personaje, salvo un pequeño comentario acerca de las fuentes que recogen su mito fechado en el año 1896 titulado *De Tantalos. Commentatio Academica* a cargo de J. E. Hylén; y, en lo que atañe en concreto al personaje de Ixión, la única monografía que conocemos dedicada en exclusiva a este tema pertenece a J. L. Boyce, *Ixion. Origins and Meaning of a Myth*. Diss. Univ. of North Carolina, Chapel Hill, 1974; tras su minuciosa lectura hemos estimado necesario volver a revisar todo el material, ampliarlo y sacar nuevas conclusiones.

También nos ha parecido oportuno no limitarnos al estudio individual de cada uno de ambos personajes míticos, sino encauzar este trabajo hacia una labor de comparación entre los dos, nunca antes realizada por extenso, la cual permita apreciar los múltiples puntos de conexión entre los dos, cuya base fundamental se origina en que ambos son personajes prototipos de ingratitud y, como consecuencia de ello, finalizan su vidas castigados con una condena eterna.

La variedad de géneros en que la figura de ambos personajes fue tratada nos muestra el conocimiento que de Ixión y Tántalo existía en la Antigüedad, de tal modo que, incluso, una simple alusión a su mito bastaba para traer a la mente del lector todas sus aventuras. Pues nuestros dos protagonistas tuvieron el privilegio de que el célebre Píndaro les dedicara una oda o que los tres grandes trágicos, a saber, Esquilo, Sófocles y Eurípides, escribieran obras en cuyo título se podía leer el nombre de nuestros héroes, en las cuales ofrecían sin duda visiones y tratamientos diversos del mito. Ixión y Tántalo fueron también protagonistas de comedias y reaparecen en los más variados géneros y épocas de

las literaturas griega y latina (poesía épica, lírica y elegíaca, tragedia, oratoria, prosa científica y erudita, obras gramaticales, etc.). Lamentablemente, de muchas de las obras, tanto griegas como latinas, en las que se cita el personaje mítico de Ixión o de Tántalo, tan sólo se nos han conservado escasos fragmentos y algunas noticias muy breves (cuando no han quedado reducidas a un simple título).

Aquí presentamos un análisis en profundidad de todos los pasajes que hacen referencia clara a Ixión y Tántalo o sólo los aluden. Nuestro objetivo es examinar en cada uno de ellos de qué manera trata cada autor en cada ocasión la figura de nuestros personajes, con el fin de determinar qué versión del mito siguen, con qué objetivos se sirven de nuestros personajes y si hay influencia directa de unos autores sobre otros. Así pretendemos trazar una historia que esperamos sea completa de la vida de estos dos personajes míticos a lo largo de la Antigüedad grecolatina.

El método utilizado para nuestra investigación ha consistido en tomar como punto de partida todo un *corpus* de textos en los cuales apareciesen citados nuestros personajes o se les aludiese de manera clara, incluyendo obras fragmentarias. Una vez formado este *corpus* de fuentes literarias y eruditas, en cada capítulo se procede a recoger el texto (si algún autor presenta más de una referencia al personaje mítico en cuestión, se han ordenado cronológicamente), se da una traducción al español¹ y se realiza un comentario del texto desde el punto de vista que nos interesa, empezando naturalmente por los problemas de crítica textual, en el caso –no infrecuente– de que los hubiese. Así, por ejemplo, si el texto presenta algún problema ya sea de interpretación, ya sea de tipo lingüístico o textual, hemos ofrecido las diversas propuestas de los editores y estudiosos para, finalmente, en los casos en que es posible, decantarnos por una o, incluso, si no nos satisface ninguna, ofrecer nuestra propia propuesta. En último lugar, cuando el comentario literario lo requería, se ha recurrido a la comparación con otros textos que reflejan las mismas o semejantes ideas, ya sean dentro del propio *corpus* de obras del autor en cuestión que se esté tratando, ya de otros autores.

¹ En nota se señala el nombre del traductor; en caso contrario, ha de entenderse que la traducción es nuestra.

En cuanto a la iconografía, aunque no es muy abundante, en el caso de Ixión el estudio minucioso de ciertos vasos que parecen representar escenas de su castigo ha sido útil, sobre todo, para intentar reconstruir escenas de los *Ixíones* trágicos perdidos. Por lo que respecta al mito de Tántalo, no nos ha llegado ninguna imagen que represente con seguridad una escena del mito de nuestro personaje, aquellas en las que el héroe es identificado pertenecen a escenas de dolor por la pérdida de los hijos de Níobe, su hija, por lo que poco nos aportan. No obstante, hemos intentado atender a todos los detalles que las fuentes nos proporcionan y extraer toda la información posible que nos permitan estos testimonios iconográficos.

Cada uno de los dos grandes apartados de nuestro trabajo, dedicados respectivamente a Ixión y a Tántalo, queda estructurado de la siguiente manera. Abordaremos en primer lugar el estudio de la representación literaria de cada uno de ellos, primero en la literatura griega, después en la latina. Seguiremos un criterio cronológico, y dentro de cada periodo literario (épocas arcaica, clásica, helenística e imperial para la literatura griega; épocas arcaica, clásica y post-clásica para la literatura latina), clasificaremos a los autores según los diferentes géneros literarios a los que pertenezcan (por ejemplo, épica, poesía lírica, historia, geografía, tragedia, comedia, etc.). En este apartado, que constituye el núcleo central de nuestro trabajo, realizaremos un estudio muy detallado de cada uno de los textos seleccionados, intentando comprender por qué aparece el mito en el pasaje en cuestión, cómo se inserta dentro de la concepción general de la obra y qué imagen se ofrece de cada personaje; cuando sea posible, presentaremos una causa razonada de las variantes que un autor nos ofrece del mito que estamos estudiando.

Una vez finalizado el estudio por separado de cada una de los usos del mito de cada personaje en cada literatura, procederemos de manera minuciosa, a tenor de toda la información que las diferentes fuentes nos han ido desgranando, a intentar postular cuál podría haber sido el mito originario, si es que subyace un hilo conductor, y cuáles son sus diversas variantes. Para ello procedemos a

presentar y estudiar de forma sistemática y coherente las noticias que las fuentes nos transmiten, para lo cual hemos dividido la “biografía mítica” de nuestros personajes en dos apartados, *Genealogía y Patria* e *Historia mítica* propiamente dicha. En este análisis se ha recurrido a los testimonios pertinentes en cada caso que aparecen tanto en las obras literarias como en las eruditas.

Una vez concluido el estudio individual de los mitos de Ixión y de Tántalo en las literaturas griega y latina, hemos procedido a compararlos, a partir de la idea de que ambas figuras personifican la ingratitud, ejemplarmente castigada; y, efectivamente, Ixión y Tántalo representan a la perfección la secuencia de acontecimientos, típica del pensamiento arcaico y clásico, que lleva de la felicidad mal digerida a la ruina y que se expresa con la cadena de términos ὄλβος, κόρος, ὕβρις, ἄτη, νέμεσις. Tanto el mito de Ixión como el de Tántalo cumplen a la perfección esta estructura y demuestran que la vida de los hombres está expuesta a tantos avatares que es posible conocer cómo comienza, pero no cómo finalizará, motivo principal por lo que sus historias míticas fueron muy adecuadas como paradigmas trágicos.

Por último, por lo que respecta a la estructura del trabajo, presentamos un anexo con las imágenes de Ixión y de Tántalo que nos ofrece el arte griego y latino. Por lo que respecta a Tántalo, como hemos referido anteriormente, remitiremos a la iconografía de Níobe, ya que en sus imágenes uno de los personajes podría ser reconocido como su padre.

En cuanto a las citas de autores y obras antiguas han sido abreviadas siguiendo el *Diccionario Griego-Español* (DGE)², excepto en algunos casos puntuales en los que nos ha parecido oportuno ofrecer algún tipo de información adicional³.

² Rodríguez Adrados, F. *et alii*, 1980ss: *Diccionario Griego-Español*, Madrid.

³ Por ejemplo en el caso de los *Moralia* de Plutarco donde citamos el nombre del tratado concreto.

EL

MITO

DE

IXIÓN

I. USO DEL MITO DE IXIÓN EN LA LITERATURA GRIEGA

I. 1. INTRODUCCIÓN

En este apartado vamos a intentar analizar con qué propósito los diferentes autores que estudiaremos hacen uso del mito de Ixión, pues no todos los autores lo hacen con la misma finalidad, ni todos eligen plasmar en su obra el sentido de ingratitud que parece ser el tema más destacado de este mito. Para ello abarcaremos en esta sección aquellas obras escritas en griego que citan a Ixión desde la época clásica hasta la época imperial, incluida la literatura cristiana y, finalmente, añadiremos los testimonios de los escolios, que hemos preferido presentar en un capítulo aparte debido a la imposibilidad de datarlos con precisión.

De la época arcaica no nos ha llegado ningún testimonio que contenga una alusión a Ixión, salvo la cita de su nombre en *Ilíada* XIV 317. En este verso se cita a “la mujer de Ixión” como una de las amantes de Zeus. Puesto que el nombre de Ixión sirve sólo como modo de identificar a su esposa y no se alude directamente a ninguna parte de la historia mítica personal del protagonista de nuestro trabajo, decidimos no incluir este pasaje entre los que vamos a comentar. Por otro lado, nuestro estudio comienza con Píndaro, pues es con diferencia el autor que más por extenso nos transmite el mito de Ixión en su *Pítica* II, y, aunque se le podría situar en la transición de la época arcaica a la clásica, nosotros consideramos que por pertenecer al siglo V a. C. debe ser incluido en la época clásica.

Hemos organizado los textos estudiados combinando el criterio cronológico con el género literario al que pertenecen. Así, dentro de cada gran período cronológico los textos se agrupan según sean verso o prosa y, dentro de cada una de estas subdivisiones, según se trate de textos de poesía épica, lírica, tragedia o comedia, o textos de filosofía, oratoria y retórica, historiografía,

paradoxografía, mitografía, novela, etc. Somos conscientes de que el uso de este doble criterio supone en muchos casos una alteración del orden cronológico; así, por ejemplo, Nono de Panópolis será estudiado antes que Plutarco, pues Nono es representante de la poesía épica y Plutarco de la prosa filosófica. No obstante, hemos procurado señalar tanto en las introducciones a cada época como en las introducciones a cada autor aquellos casos en los que la prioridad cronológica es significativa (por ejemplo, si el tratamiento que Plutarco hace del mito de Ixión hubiera influido en el tratamiento de Nono).

Por sus características en parte especiales, hemos estudiado al margen la literatura cristiana. El capítulo agrupa los textos de autores cristianos en los que se cita a Ixión. En él encontramos autores que van desde Clemente Romano hasta Cirilo de Alejandría. Aunque casi cinco siglos los separan, hemos decidido reunirlos a todos en un mismo apartado para poder ver en ellos las similitudes que presentan a la hora de reinterpretar el mito.

Finalmente, concluimos el estudio del mito de Ixión a través de la literatura griega con el análisis de la información que los escolios nos aportan. El objeto de incorporar los escolios al final de todo este gran apartado, y no haber ido añadiéndolos al hilo de cada una de las obras que comentan, ha sido ofrecer una visión de conjunto. Así, estudiados todos a la vez, se pueden distinguir en ellos más fácilmente versiones comunes, semejanzas y discrepancias, influencias de unos sobre otros, etc. Además, como se señaló más arriba, es empresa casi imposible asignar a los escolios una datación única, por lo que hubieran encajado difícilmente en la distribución cronológica que hemos seguido.

I. 2. ÉPOCA CLÁSICA

I. 2.1. INTRODUCCIÓN

Fue, sin duda, todo el siglo quinto un periodo en el cual el mito de Ixión fue interpretado y reinterpretado con frecuencia por los autores griegos. Junto a

Píndaro, el mito fue relatado por Ferecides⁴, fue la base de una trilogía de Esquilo y de tragedias de Sófocles, Eurípides y de otros trágicos menores, como Calístrato y Timesíteo, e incluso encontró aceptación en la comedia de manos de Eubulo.

Píndaro es el autor más antiguo que vamos a estudiar y quien más por extenso nos transmite el mito de Ixión en su *Pítica* II vv. 21-48. Como veremos, el hecho de que el poema no se pueda datar con seguridad influye en buena medida en la discusión de la interpretación que hace Píndaro de nuestro mito. No obstante, tras nuestro estudio creemos que se puede llegar con ciertas garantías a la conclusión de que el propósito del poeta tebano era ejemplificar un comportamiento ingrato para contraponerlo a uno de gratitud y que sirvieran ambos como modelos de conducta para un destinatario más amplio que quien encargó componer la obra.

En el teatro, como hemos apuntado, el mito de Ixión resultó ser un tema muy productivo, ya que los tres grandes trágicos, como también otros trágicos y al menos un poeta cómico, decidieron dedicar una composición dramática a nuestro personaje, lo que debió de convertir el mito en esta época en un tema en boga. Poco o nada nos ha llegado de estas composiciones, por lo que no tenemos evidencias suficientes para saber qué se puso en escena. A través de las noticias y los fragmentos conservados intentamos dilucidar en la medida de lo posible qué partes del mito se trataban en la tragedia. Así podemos establecer que Esquilo trató al menos en dos tragedias el mito, que Sófocles habría dedicado una composición a Ixión, aunque no tenemos prácticamente indicios, y que Eurípides habría escrito otra con un final muy moralizante a la vez que impactante. Continuaremos con una pequeña referencia a Calístrato y Timesíteo, autores que engordan la lista de trágicos de época clásica que compusieron un *Ixión*, pero de los que sólo conservamos los títulos.

Además, intentaremos establecer con qué intención era usado el mito de Ixión en algún momento puntual de las tragedias conservadas, como en *Euménides* de Esquilo, *Filoctetes* de Sófocles o *Heracles* y *Fenicias* de Eurípides. El fragmento de tragedia conservado en el *P. Ox.* 17 (1927) 1278 fr.1

⁴ *FGrH* 3 Fr. 51a, b.

(ed. Hunt) nos lleva a conjeturar que también Critias, de quien no tenemos constancia de que escribiera una obra entera dedicada a nuestro personaje, debió sin embargo de exponer parte del mito de Ixión a modo de prólogo en una de sus obras. Por último, expondremos la escasa información encontrada acerca del *Ixión* de Eubulo, única obra que nos ha llegado de esta época donde Ixión es sometido a la parodia cómica. Por lo que respecta a la prosa, el único resto que nos ha llegado de una cita de nuestro personaje pertenece a la obra aristotélica *De caelo*.

I. 2.2. POESÍA LÍRICA

I. 2.2.1. PÍNDARO

PÍTICA II, 21-48

Las interpretaciones sobre el sentido que tiene en esta oda pindárica el mito de Ixión han variado con el tiempo a la luz de los sucesivos trabajos que han ido tratando no sólo en concreto la función de este mito en la *Pítica* II, sino de una manera más general la función del mito en los epinicios.⁵

Ya en la época alejandrina se consideraban los mitos de los epinicios como “irrelevantes digresiones” (παρεκβάσεις) que el poeta introducía en sus obras, los cuales no poseían necesariamente lazos de unión con el resto del poema y servían, tan sólo, para adornarlo con un bello relato.

Los grandes filólogos del siglo XIX, como Boeckh, basándose en argumentos de carácter histórico-biográfico, externos al poema, interpretaban el relato mítico como una alegoría de un suceso contemporáneo o de la vida del vencedor.

Ya en el siglo XX encontramos una evolución en las interpretaciones, desde Wilamowitz, que opinaba que el epinicio está compuesto de escenas sin mucha ligazón entre sí y que de vez en cuando tiene brillantes pasajes, como los

⁵ Cf. Young (1970) 1-95; Lasso de la Vega (1977) 59-139 y (1992) 9-35; García Romero (2002) 159-174.

mitos, sin que tengan necesariamente relación con el resto del epinicio.

Por su parte, Schadewaldt no prescinde de las circunstancias históricas, dado que los epinicios son poemas de ocasión, pero tampoco lo reduce todo a una interpretación histórico-biográfica, sino que pone de relieve que una oda pindárica para ser bien atendida debe ser estudiada desde una triple perspectiva: análisis de las unidades formales y conceptuales que emplea el poeta; en segundo lugar la finalidad del poema; y, en tercer lugar, la intención del poeta.

En el último cuarto del siglo XX autores como Young, Köhnken, Bernardini o Lasso de la Vega han analizado con pormenor los epinicios de Píndaro y Baquílides y han demostrado que las relaciones, a veces complejas, que se establecen entre las partes míticas y no míticas indican a las claras que ambos poetas elegían un determinado relato y lo proyectaban en su obra teniendo siempre presentes las partes no míticas del poema, al que el mito ilumina mediante la analogía o el contraste.

La función principal del mito es, pues, la de servir de paradigma, es decir, de ejemplificación que ilustre de manera concreta ante el auditorio las afirmaciones de carácter general que hace el poeta. Tales afirmaciones pueden estar relacionadas directamente con la victoria del atleta o con sus circunstancias personales, con su patria, con su familia, o, con un valor general, expresar una enseñanza que el poeta quiere impartir al auditorio.

Así pues, según la corriente de opinión predominante en cada momento, la función del mito en el epinicio ha sido considerada de distintas maneras. Nuestra intención ahora es recoger las distintas interpretaciones que sobre el uso del mito de Ixión por parte de Píndaro se han hecho bajo la luz de cada una de las diversas teorías e intentar aproximarnos a una posible fecha de composición para la obra.

Pero antes expondremos la temática del poema y analizaremos con pormenor la parte del mito de Ixión relatada en este epinicio pindárico.

La *Pítica* II comienza con un brillante proemio (1-12) en el que el poeta quiere hacer llegar a Siracusa, *nodriza de hombres y caballos*, el poema anunciador de la victoria de Hierón, quien gozó de la ayuda de Ártemis, Hermes y Poseidón. A continuación (13-ss) se introduce el tema central de la oda: la

dualidad gratitud/ingratitude, que queda ilustrada en primer término con la mención de Cíniras, mítico rey de Chipre e introductor en la isla del culto a Afrodita, a quien a menudo celebran los ciprios, y en segundo lugar con la mención del propio Hierón, a quien las muchachas de Locros cantan sus agradecimientos por haber liberado su ciudad del ataque de Anaxilao de Regio. En contraste a estos dos personajes, como segundo término de la dualidad, Píndaro inserta el mito de Ixión (21-48), un paradigma a la vez de ingratitude y de la necesidad de no transgredir la propia medida (34)⁶.

El mito es introducido en el poema por su final, es decir, por el trágico destino que le sobrevino a Ixión. Con una anticipación frecuente en la técnica narrativa de la poesía arcaica⁷, el desenlace trágico de Ixión es recordado antes de las acciones que lo causaron:

θεῶν δ' ἐφετμαῖς Ἰξίονα φαντὶ ταῦτα βροτοῖς

λέγειν ἐν πτερόεντι τροχῷ

παντᾷ κυλινδόμενον·

τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς

ἄμοιβαῖς ἐποικομένους τίνεσθαι. vv. 21-24

En cambio, mientras gira por doquier en rueda alada, por mandato de los dioses, cuentan que Ixión les va diciendo a los mortales: <<*Honrad al bienhechor, pagándole con gentil correspondencia*>>⁸

El mito de Ixión ejemplifica por contraposición el pensamiento expresado en los versos 13-24. Hierón no es el único rey a quien un hombre tributa un armonioso himno como recompensa a su valor, pero ahora se repite enfáticamente y de una manera más general en el verso 24: las buenas acciones conllevan premios, y entre esos que se merece Hierón se encuentra el himno de Píndaro que celebra su victoria⁹.

Píndaro es la fuente más antigua conservada que nos documenta el mito del tesalio Ixión. Pero, según el escolio a la *P. II ad hoc*, Ferecides de Siros ya

⁶ Bádenas de la Peña-Bernabé Pajares (2002) 124.

⁷ Van Groningen (1958) 66, 351.

⁸ Seguimos la traducción de Bádenas de la Peña - Bernabé Pajares para los epinicios de Píndaro.

⁹ Kirkwood (1982)

habría recogido la historia de nuestro personaje antes. La novedad de Píndaro, por tanto, para nosotros residiría en que habría sido el primero en aportar la forma poética del mito, puesto que no tenemos constancia de ningún poema anterior; y, por supuesto, nos es imposible determinar si Píndaro tuvo o no en cuenta el tratamiento de Ferecides¹⁰.

Comienza nuestro pasaje con una referencia al castigo de Ixión y al objeto con el que es castigado: la rueda alada (ἐν πτερόεντι τροχῷ). De este modo Píndaro recoge la tradición más antigua que localizaba a Ixión pagando su castigo en el aire y que podemos encontrar bien asentado en la iconografía del siglo V a. C., frente a aquellos que lo situarán posteriormente en el Hades junto con el resto de condenados infernales¹¹.

Su castigo le llevó no sólo a ser atado a una rueda que gira sin cesar, sino a convertirse en testigo directo y consejero que proclama por mandato divino a los mortales la moral recavada de la propia experiencia (ἔμαθε) (25)¹². Esto es: <<Honrad al bienhechor, pagándole con gentil correspondencia>>. Por un lado, cabe destacar de esta máxima quién es el εὐεργέταν. Para Ixión, evidentemente, es Zeus, quien le purificó y le concedió vivir entre los dioses. Pero si se relaciona esta máxima con los otros dos personajes que menciona Píndaro en su oda, para Cíniras sus bienhechores serían Apolo y Afrodita, para Hierón los dioses evocados en el proemio, de cuya triple ayuda goza: Ártemis, Hermes y Poseidón. Y no debemos olvidar que si Píndaro se aplicara esta máxima, su εὐεργέταν sería Hierón, a quien él también debería estar agradecido¹³. Por otro lado, se debe destacar el siniestro significado que suponen los términos ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς (con gentil correspondencia), si se ponen en conexión con la historia amorosa entre Zeus y la esposa de Ixión¹⁴. De este modo la expresión tendría un doble sentido y no sería tan moralizante como en un principio pretendía, sino que serviría como justificación al comportamiento

¹⁰ Farnell (1932)

¹¹ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

¹² En la *Eneida* VI, 618-20 encontramos una cita semejante, en la cual Flegias, padre de Ixión, castigado en el Tártaro, advierte a los mortales de no cometer los mismos actos que él contra los dioses.

¹³ Cingano en Gentili *et alii* (1995) 374 *ad v.* 24.

¹⁴ *Ilíada* XIV, 317.

ofensivo del tesalio hacia la mujer de Zeus, la diosa Hera¹⁵.

Para Farnell¹⁶, que Ixión deba proclamar el deber moral de gratitud hacia sus benefactores como castigo, sugiere más una reflexión literaria que un motivo propiamente folklórico. Un merito que Farnell atribuye a Píndaro y que llegó a convertirse en una parte esencial de la tradición posterior en la fórmula *χρη̃ τιμᾶν τοὺς εὐεργέτας*¹⁷.

ἔμαθε δὲ σαφές. εὐμενέσσι γὰρ παρὰ Κρονίδαις
γλυκὺν ἐλὼν βίον, μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλ-
βον, μαινομέναις φρασίν
Ἥρας ὅτ' ἐράσσατο, τὰν Διὸς εὐναὶ λάχον
πολυγαθέες· ἀλλὰ νιν ὕβρις εἰς ἀνάταν ὑπεράφανον
ᾤρσεν· τάχα δὲ παθὼν εἰκότ' ἀνήρ
ἐξαίρετον ἔλε μόχθον. vv. 25- 30.

¡Y lo aprendió con claridad! Porque, tras haberse ganado una dulce existencia entre los benévolos Crónidas, no soportó una dicha duradera, cuando con mente enloquecida se enamoró de Hera, a quien pertenece la deliciosa coyunda de Zeus. Su insolencia, sin embargo, lo empujó a un arrogante desvarío y en seguida el hombre sufrió lo que era de esperar: se ganó un suplicio excepcional.

La “dolce vita” (γλυκὺν βίον) de la que gozó por un tiempo Ixión es consecuencia de la purificación por parte de Zeus del delito de sangre que cometió (v. 31-ss), y consistió en ser admitido a la mesa de los dioses y serle concedida la inmortalidad. Semejante benevolencia del soberano dios hacia Ixión recuerda también el honor que otorgó a Tántalo y que Píndaro recoge en su *Olímpica* I 54-ss, pues también a éste le dio el privilegio de participar del néctar y la ambrosía y ser así un comensal más a la mesa de los dioses. Pero cuál es el

¹⁵ Gildersleeve (1890) *ad* v. 24.

¹⁶ Farnell (1932) *ad* v. 24.

¹⁷ Cf.: *sch. in E. Ph.* 1185: *χρη̃ τιμᾶν τοὺς εὐεργέτας*; *sch. in Od.* XXI, 303: *ὥς τοὺς εὐεργέτας ἀμείβεσθαι προσήκεν*; *sch. in Pi. P.* II, 39: *ὥστε τὸν εὐεργέτην προσηνέσιν ἀμοιβᾶς μετερχομένους ἀμείβεσθαι*; *sch. in Pi. P.* II, 40b: *ὥς προσήκει τοὺς εὐεργετήσαντας βελτίοισιν ἀμείβεσθαι καὶ μὴ τοῖς ἐναντίοις καταβλάπτειν*; *sch. in Pi. P.* II, 41: *δεῖ τοὺς εὐεργέτας ἀντευεργετῆν* y *sch. in Pi. P.* II, 77b: *τὸν εὐεργέτην ἀγαναῖς ἀμοιβᾶς ἀμείβεσθαι*.

origen del divino favor por el que los Crónidas (v. 25) fueron benévolos con ambos personajes, ni en una ni en otra oda pindárica se nos descubre. Tendremos que esperar hasta Luciano y su *Diálogo de los Dioses* 6 para encontrar una posible explicación, irónica, como es de esperar en Luciano, para los favores de Zeus hacia Ixión. En este diálogo Hera argumenta que Zeus disculpa a Ixión porque se acordaba de cuando había sido amante de la esposa de éste.

καὶ νῦν τῷ Ἰξίονι οἶδα καθότι συγγνώμην ἀπονέμεις ἅτε καὶ αὐτὸς
μοιχεύσας ποτὲ αὐτοῦ τὴν γυναῖκα, ἣ σοι τὸν Πειρίθουν ἔτεκεν. (*DDeor.* 6,
33-36)

Y en ese caso concreto, sé muy bien por qué quieres disculpar a Ixión: porque tú mismo, en cierta ocasión, gozaste a su mujer, la cual te hizo padre de Pirítoo¹⁸.

Por el contrario, por lo que se refiere a Tántalo, ninguna fuente aporta la mínima información que nos pudiera hacer sospechar por qué se ganó semejante recompensa¹⁹.

De nuevo en el v. 26 el mito de Ixión converge con el de Tántalo recogido en la *Olímpica* I. Ambos personajes se demuestran incapaces de disfrutar la condición privilegiada en la que se encontraban, lo que deriva en la superación de los límites humanos, el castigo y la ruina. Lo que corroboraría que el ὄλβος de los mortales no está destinado a durar mucho si se tiene en abundancia. Por ello Píndaro insiste oportunamente sobre la naturaleza humana como explicación del comportamiento de Ixión, dejando claro que era un hombre (vv. 29, 37), aunque hubiese alcanzado la inmortalidad.

Según Cingano²⁰, Píndaro insistiría también sobre este carácter humano del comportamiento de Ixión cuando habla de la cadena ὄλβος - κόρος - ὕβρις - ἄτη²¹. Ixión es dotado de ὄλβος (*P.* II v. 46), que no es tanto la riqueza material, cuanto la general condición de felicidad y de prosperidad concedida por los dioses a los héroes²² o a los mortales²³. Estos conceptos, a los cuales se añadió κόρος, implícito en la incapacidad de Ixión de

¹⁸ Traducción de Alsina Clota (1962).

¹⁹ Todo lo referente a la “biografía mítica” de Tántalo será tratado en el capítulo VI. Reconstrucción del mito de Tántalo y sus variantes.

²⁰ Cingano en Gentili *et alii* (1995) 375;

²¹ Cf. Gerber (1982) 93-4; Fisher (1992) 236 ss. Para el nexo locura – hybris – ruina *vid.* Baquílides 15, 57 ss y Sófocles *OT* 873-7.

²² Cf. *Pi. I.* IV, 76 ss.

²³ *Pi. P.* I, 46 ss.

controlarse, forman una cadena genealógica típica del pensamiento ético arcaico. Este ὄλβος lleva a una sensación de plenitud y de codicia (κόρος) que induce al hombre a una acción arrogante y de desmesura (ὑβρις), la cual lo lleva a la ceguera y/o a la ruina (ἄτη). Del mismo modo, Tántalo poseía un gran ὄλβος, pero como consecuencia de una gran codicia (κόρος) que le lleva incluso a robar a los dioses (ὑβρις) acaba consecuentemente encontrándose con la ruina (ἄτη)²⁴.

Debemos destacar en el v. 27 la expresión *μαινομέναις φρασίν* (“con mente enloquecida”). La definición de la pasión amorosa como locura (*μανία*) está ya en Homero, pero el deseo que siente Ixión por Hera es doblemente enloquecido no sólo porque le hace sentir una pasión que devora sino también porque su objeto de deseo es la esposa legítima de Zeus, lo que le hace aún más loco.

Esta locura le haría pasar de vivir en un estado de felicidad a tener que pagar un suplicio fuera de toda norma, por lo que parece posible establecer un contraste entre el v. 26: *γλυκὺν ἐλὼν βίον* y el v. 30: *ἐξαίρετον ἔλε μόχθον*. La composición poética busca resaltar el tono amargo con que resuena un verso por contraste con lo que se dice en el otro²⁵:

αἱ δύο δ' ἀμπλακίαι
 φερέπονοι τελέθοντι· τὸ μὲν ἦρως ὅτι
 ἐμφύλιον αἶμα πρῶτιστος οὐκ ἄτερ
 τέχνας ἐπέμειξε θνατοῖς,
 ὅτι τε μεγαλοκευθέεσσιν ἔν ποτε θαλάμοις
 Διὸς ἄκοιτιν ἐπειῶτο. vv. 30-33.

Dos fueron las faltas que le acarrearón su castigo: una, que el héroe fue el primero entre los mortales que derramó taimadamente sangre de su stirpe, y la segunda, la vez que intentó seducir a la esposa de Zeus en sus espaciosas alcobas.

Aunque la ira de Zeus está motivada sólo por el ultraje a Hera, el castigo

²⁴ Cf. Doyle (1970) 293-5. Vid. comentario *ad vv.* 54-58 en el cap. IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37- 64 y VII. Conclusiones: La ingratitud de Ixión y Tántalo como paradigma trágico.

²⁵ Gildersleeve (1965) *ad v.* 29-30.

de Ixión está relacionado con los dos delitos que cometió, expuestos ahora por Píndaro en orden cronológico y aunados en el v. 30: el primero cometido sobre la tierra cuando asesinó a su suegro²⁶ y el segundo entre los dioses al intentar abusar de Hera.

Varios son los puntos que podemos destacar al referir Píndaro estos delitos. Por un lado, la contraposición ἥρωες/ ἀνὴρ. Píndaro recuerda cómo Ixión contaba con un estatus heroico (v. 31) cuando vivía entre los hombres y cómo lo pierde al ser considerado un simple mortal cuando está con los dioses, donde resalta sólo la debilidad de su condición humana (v. 29, 37). Por otro lado, es de destacar el interés de Píndaro en marcar que el crimen de sangre se llevó a cabo por medio del engaño (οὐκ ἄτερ τέχνας). Su suegro muere al caer en una fosa llena de ascuas que previamente Ixión había preparado para así evitar pagar la dote que le correspondía. De este modo Ixión se convierte en el primero entre los mortales en verter sangre de un miembro de su clan²⁷. Sin embargo, para darle mayor énfasis y homogeneidad a la culpa de Ixión, Píndaro omite el episodio de la purificación por parte de Zeus y la posterior locura que se apodera de Ixión al ver a la diosa (v. 27) y pone tan sólo el acento en la ultrajante acción que le sigue. Aunque Píndaro no lo expresa claramente, por el contexto se deduce que es Zeus quien se propone hacer pagar a Ixión por todo lo malo que ha cometido, no sólo lo de ahora sino también todo lo anterior; lejos queda ya el tiempo en que los delitos no contaban y era uno más a la mesa de los dioses.

χρὴ δὲ κατ' αὐτὸν αἰ-
εῖ παντὸς ὁρᾶν μέτρον.
εὐναὶ δὲ παράτροποι ἐς κακότητ' ἀθ' ὁράν
ἔβαλον· νν. 33-36.

Hay que ver siempre la medida de todo según la de uno mismo. Las coyundas fuera de

²⁶ Píndaro omite el nombre y el parentesco de la víctima del primer crimen perpetrado por Ixión, sabiendo que su auditorio conoce los detalles. Pero es evidente que se trata de su suegro, no sólo por ser una constante en las demás fuentes, sino porque el detalle es fundamental dentro de un relato que, en palabras de Gomollón (2001: 440), se inscribe en el recurrente motivo del joven que desposa a la princesa y desplaza al padre y viejo rey, según el esquema de sucesión matrilineal de la soberanía que frecuentemente se encadena con el crimen

²⁷ Blickman, (1986) 197 ss.

norma²⁸ precipitan en desgracia absoluta.

Por un momento el relato mítico ha quedado suspendido para dar paso a dos *gnomai* estrechamente relacionadas. La primera tiene un valor general (v. 33) que trasciende al mito y que puede aplicarse a todo aquel que lo escucha. La idea de la necesidad de atenerse a los límites impuestos por la propia condición es una sentencia recurrente en la ética arcaica²⁹. En cuanto a la segunda, es específicamente aplicada a Ixión, pues éste quiso abusar de la esposa de Zeus, pero bien podría tener un destinatario más amplio y ser esta sentencia una advertencia quizás para el propio Hierón, pues como Boeckh³⁰ argumentó, aunque este tipo de interpretaciones hoy se descartan, podría haber existido una posible relación amorosa entre el tirano y la esposa de su hermano Polizalo. No fue, sin embargo, Ixión el único que osó abusar de una diosa; otro ejemplo pindárico de *hybris* amorosa castigada con un suplicio eterno es el de Ticio³¹ que quiso unirse a Leto:

καὶ μὰν Τιτυὸν βέλος Ἀρτέμιδος θήρευσε κραιπνόν,
ἐξ ἀνικάτου φαρέτρης ὀρνύμενον,
ὄφρα τις τᾶν ἐν δυνατῷ φιλοτά-
των ἐπιψεύειν ἔραται. P. IV, 90-92.

Y a Ticio por supuesto le dio caza, salido de una aljaba invencible, el veloz dardo de Ártemis, para que todos ansiaran alcanzar amores dentro de sus posibilidades³².

La ceguera que se apodera de Ixión (ἀνᾶτα v. 28) no le permite reconocer sus límites (*gnome*) y el engaño que Zeus le ha preparado:

²⁸ Badenas-Bernabé Pajares traducen el término παράτροποι como “ilícitas” en referencia al intento de unión con Hera, pero nos parece preferible darle el sentido de “fuera de la norma” o “desviadas” ya que encaja mucho mejor con lo que se acaba de tratar: que cada uno debe tener en cuenta los propios límites y aquí Ixión no lo tuvo cuando pretendió la unión entre una diosa y un hombre. Cf. Carey (1981) 21.

²⁹ Thgn. 614: οἱ δ' ἀγαθοὶ πάντων μέτρων ἴσασιν ἔχειν

³⁰ Boeckh (1821).

³¹ Aunque el nombre de Τιτύος debe ser transcrito como Titio, tal y como hace escrupulosamente Ruiz de Elvira, nosotros hemos optado por mantener el nombre de Ticio por ser un uso consuetudinario. No obstante, mantenemos Titio en todos aquellos textos, cuyos traductores así lo hacen.

³² Badenas-Bernabé Pajares traducen ἐν δυνατῷ como “imposibles”. Nosotros preferimos mantener el sentido original.

ποτὶ καὶ τὸν ἵκοντ'· ἐπεὶ
 νεφέλα παρελέξατο
 ψεῦδος γλυκὺ μεθέπων ἄϊδ' ῥις ἀνήρ
 εἶδος γὰρ ὑπεροχωτάτα πρόπεν Οὐρανιαῖν
 θυγατέρι Κρόνου· ἄντε δόλον αὐτῷ θέσαν
 Ζηνὸς παλάμαι, καλὸν πῆμα. νν. 36-40.

También a él le llegaron, pues en pos de un dulce señuelo, compartió – ignorante mortal - su lecho con una nube, una imagen, en fin, que se asemeja a la más excelsa de las celestiales, a la hija de Crono, y que como engaño le dispusieron las mañas de Zeus, ¡hermosa perdición!

En el v. 38 (ψεῦδος γλυκὺ) podemos ver un eco irónico del γλυκὺν βίον de la que gozaba Ixión entre los dioses; parece decir Píndaro que igual que antes vivía una vida dulce ahora también dulce va a ser el castigo. Dulce porque la “perdición” es aparentemente agradable y quien la causa la reviste de las más exquisitas artimañas, pero no porque las consecuencias vayan a serlo.

No es la única vez que Zeus recurre a la fabricación de una nube con la forma de Hera como instrumento de castigo, ya antes lo utilizó con Endimión, quien fue mandado también al Hades tal y como se atribuye a Hesiodo³³:

τὸν δὲ <Ἐνδυμίωνα> Ἡσίοδος μὲν Αἰθλίου τοῦ Διὸς καὶ Καλύκης, παρὰ Διὸς εἰληφότα τὸ δῶρον ἰν αὐτῷ ταμίαν εἶναι θανάτου, ὅτε θέλοι ὀλέσθαι <...> ἐν δὲ ταῖς Μεγάλαις Ἡοίαις λέγεται τὸν Ἐνδυμίωνα ἀνενεχθῆναι ὑπὸ τοῦ Διὸς εἰς οὐρανόν, ἐρασθέντα δὲ Ἥρας εἰδῶλῳ παραλογισθῆναι [τὸν ἔρωτα] νεφέλης καὶ ἐκβληθέντα κατελθεῖν εἰς Αἴδου.

Hesiodo dice que Endimión, hijo de Aetlio, hijo de Zeus, y de Cálice, había recibido de Zeus el don de ser administrador de su propia muerte cuando quisiese morir... Pero en las *Grandes Eeas* se dice que Endimión fue llevado por Zeus al cielo, que enamorado de Hera fue engañado con la imagen de una nube, y que, arrojado del cielo a causa de su amor, fue a parar a las profundidades del Hades³⁴.

A diferencia de Endimión, Ixión no puede morir porque el propio Zeus le había conferido la inmortalidad, por tanto, esta vez debe el dios ingeniarse un castigo eterno:

τὸν δὲ τε-

³³ Fr. 260 Merkelbach-West.

³⁴ Traducción de Martínez Díez en Pérez Jiménez - Martínez Díez (1997).

τετράκναμον ἔπραξε δεσμόν

ἔὸν ὄλεθρον ὅγ'· ἐν δ' ἀφύκτοισι γυιοπέδαις

πεσῶν τὰν πολύκοινον ἀνδέξατ' ἀγγελίαν. Vv. 40- 41a.

Pero él por su parte se ganó la atadura de cuatro radios.

¡Esa fue su propia ruina! Una vez caído en grilletes ineludibles se convirtió en víctima de un mensaje bien conocido.

Ese castigo fue el vagar eternamente atado a una rueda que gira sin cesar, a la cual se hace referencia con el raro compuesto τετράκναμον (“de cuatro radios”). En un primer momento parece evidente que Píndaro habría tenido en mente la rueda de un carro como instrumento de tortura. Pero el compuesto τετράκναμον es utilizado por el propio Píndaro para describir en la *P.* IV, 214 la rueda del ἵγξ, instrumento de magia erótica en perenne movimiento³⁵. La posibilidad de que la rueda de Ixión aluda irónicamente a la rueda de seducción mágica es cierta si tenemos en cuenta dos aspectos: la forma en que Ixión es fijado por sus cuatro extremidades a los radios³⁶ y porque llevó a cabo una empresa de seducción, colocada bajo el signo de πειθώ. De modo que Ixión quedaría convertido en un encantamiento erótico, cuya vocación será el afirmar el poder de la seducción en las relaciones entre los sexos. Ixión, el hombre de la πειθώ, estará obligado a testimoniar que el orden social se basa sobre un principio, χάρις, cuyas exigencias él no ha dejado de transgredir. Es decir, la historia de Ixión es el fracaso de un seductor que lejos de manifestar el poder de la seducción, proclama el poder de χάρις en el mundo de los hombres, convertido en un invertido ἵγξ³⁷. En definitiva, si realmente Píndaro alude a la rueda mágica, fue justicia poética atar a Ixión a su propia ἵγξ. Además, resulta ser de una gran ocurrencia el que Zeus castigue al tesalio a girar eternamente recordando que los enamorados y los que quieren conseguir encantamientos de amor recurren a una rueda mágica para conseguirlo.

³⁵ Teócrito en su *Idilio* II también aporta la figura de ἵγξ.

³⁶ Los escolios a Píndaro, *P.* II, 73a nos aclaran que en esos cuatro ejes se ataron las manos y los pies de Ixión.

³⁷ Detienne (1972= 1983)172 ss. Cf. los comentarios *ad hoc* de Gildersleeve (1890); Schroeder (1922); Farnell (1932); Chamay (1984); Cingano en Gentili *et alii* (1995) 380 *ad vv.* 40-41a.

Pero el castigo de Ixión puede ser entendido desde otra perspectiva, simplemente como el reflejo de un tipo de tortura común en la antigüedad griega, en la cual los criminales y los esclavos eran atados a una rueda y sujetos a ellas mientras se estiraban y retorcían sus miembros a la vez que se les azotaba y quemaba. Esta posible imagen del tesalio se apoyaría en la mención de Ixión en un texto mágico (PGM² IV 2905-2906) en el cual se hace referencia a él como un famoso ejemplo de una víctima de tortura, no de uno que usa la magia erótica. En este conjuro erótico Afrodita es invocada y amenazada, si ella declina ayudar a quien hace el conjuro (parafraseo): Si tú rehúsas, tú no verás a Adonis ascender del Hades porque yo le ataré a otra rueda de Ixión (Ἰξιόνιον τροχόν) y él será castigado y sometido (κολαζόμενος δὲ δαμείται)³⁸.

Para finalizar con todo lo exclusivamente referido al personaje de Ixión, Píndaro recoge de nuevo la idea del mensaje que el tesalio debe repetir constantemente y que ya había desarrollado en los vv. 23-24: <<Honrad al bienhechor, pagándole con gentil correspondencia>>. Sin embargo, el relato mítico continúa unos versos más con otra de las consecuencias de los actos de Ixión: la descendencia surgida de la unión entre la nube y nuestro protagonista.

ἄνευ οἱ Χαρίτων τέκεν γόνον ὑπερφίαλον

μόνα καὶ μόνον οὔτ' ἐν ἄν-

δράσι γερασφόρον οὔτ' ἐν θεῶν νόμοις· vv. 42-43

En cuanto a la imagen, sola, desasistida de las Gracias, parió un único hijo monstruoso, ni honrado entre los hombres ni acorde a las normas de los dioses.

La expresión del v. 42 ἄνευ οἱ Χαρίτων puede ser interpretada de varias maneras³⁹, aunque parece más apropiado considerar que se esté refiriendo a que entre Ixión y la nube nunca existió una verdadera relación. Por el mero hecho de ser ambos de naturaleza diferente, el fruto de su unión carece de χάρις y se caracteriza por su salvajismo. Pero, además, Kirkwood⁴⁰ considera que este ἄνευ οἱ Χαρίτων continúa un aspecto más del tema de premios al buen

³⁸ Faraone (1993) II ss.

³⁹ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

⁴⁰ Kirkwood ad vv. 21-24.

comportamiento, tal y como ha venido haciendo Píndaro a lo largo de la oda, ejemplificado por oposiciones: a quien posee χάρις le siguen obras bien hechas, quien no actúa adecuadamente tiene resultados negativos; por ello, a consecuencia de las obras de Ixión, su descendencia no posee χάρις.

Como hijo de Ixión nació Centauro. Píndaro no describe al primer centauro, pero parece evidente que tendría forma humana, según se deduce de los vv. 47-48. Sin embargo otras versiones insisten en que su forma era medio humana medio equina ya desde su nacimiento⁴¹. No existe razón por la cual la descendencia entre Ixión y la nube deba tener forma equina, aunque lo que resulta verdaderamente extraño y está cargado de tintes de cuento popular es el hecho de que la nube no sea un mero fantasma que se disuelva al tocarla, sino que, al contrario, es de carne y hueso. De este modo Ixión se pudo unir a ella como si de una mujer normal se tratara y como fruto de esta unión la nube gestó un hijo al que luego parió. Un hijo que ya desde su nacimiento sufrió el aislamiento, tal y como nos lo relata Píndaro, excluido tanto del mundo humano como del divino.

τὸν ὀνύμαζε τράφοισα Κένταυρον, ὅς
ἵπποισι Μαγνητίδεσσιν ἐμείγνυτ' ἐν Παλίου
σφυροῖς, ἐκ δ' ἐγένοντο στρατός
θαυμαστός, ἀμφοτέροισ
ὅμοιοι τοκεῦσι, τὰ ματρώθεν μὲν
κάτω, τὰ δ' ὕπερθε πατρός. vv. 44- 48

Su madre que lo crió lo llamaba Centauro. Se unía con las yeguas de Magnesia en las faldas del Pelión y nació de él⁴² una asombrosa grey, semejantes a ambos padres: lo de abajo, a sus madres, lo de arriba a su padre.

Esta parte del mito refuerza el aislamiento de Centauro no sólo en el plano cultural, como ausencia de relaciones con hombres y dioses, sino también en el plano geográfico al frecuentar zonas marginadas de Grecia por su difícil acceso, en la península montañosa de la Tesalia oriental (Magnesia), poblada

⁴¹ Cf. *sch. in Od.* XXI 303 y *sch. in E. Ph.* 1185. Cingano en Gentili *et alii* (1995) *ad* 45-48. Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

⁴² Badenas-Bernabé Pajares traducen “e iba naciendo de él...”

únicamente por animales. Centauro, aislado, incapaz de una relación de reciprocidad amorosa, sólo puede unirse a las yeguas y de ahí surgirá una estirpe de doble naturaleza, en la que los rasgos de los progenitores no se mezclan entre ellos pero sí se distribuyen en diversas partes del cuerpo⁴³. La unión *contra natura* del Centauro con las yeguas no hace más que recordar la unión ilícita de su padre Ixión con la nube: la *hybris* erótica manifiesta en el padre permanecerá constantemente en el comportamiento del hijo y de los centauros en general⁴⁴.

Una vez expuesto el relato mítico, presentamos las diversas teorías acerca de cuál era la verdadera intención de Píndaro al insertar este mito en la oda.

En un primer lugar y basándose, como ya vimos, en la explicación del mito por medio de argumentos histórico-biográficos, externos al poema, Boeckh⁴⁵ advierte que la elección de este mito por parte de Píndaro le sirve para demostrar que el deseo que profesaba Ixión hacia Hera era, en realidad, una alusión a una posible atracción o relación amorosa de Hierón hacia Damareta, la mujer de su hermano Polizalo.

Hoy en día este tipo de interpretaciones han dado paso por regla general a otras que buscan en el mito elementos que sustenten enseñanzas, no sólo para quien va dirigido el epinicio, sino para todo el auditorio que se concentra para escucharlo. No obstante, dentro de esta línea de interpretación, hay discrepancias entre los autores dependiendo de la datación que se elija como posible fecha de la composición de la *Pítica* II de Píndaro.

La datación de esta oda ha sido un tema polémico y muy controvertido, ya que no existe una fecha en la que la mayoría de los autores estén de acuerdo. Toda esta polémica surge por la ausencia de la mención del lugar de la victoria de Hierón, uno de los tres motivos obligados del epinicio junto con el nombre del vencedor y el de su ciudad.

La incertidumbre sobre la datación viene ya desde el siglo IV a. C. con Timeo y los alejandrinos, que no sabían cómo clasificar esta oda, si como un

⁴³ Cingano en Gentili *et alii* (1995) ad vv. 45-8.

⁴⁴ Most (1985) 84-6. Para un estudio de los centauros en general, cf. Du Bois (1982); Kirk (1973) 187; Padgett (2003).

⁴⁵ Boeckh (1821).

carmen sacrificale, una olímpica, una pítica o una “panatenaica”.⁴⁶

Son cuatro fechas posibles las que se barajan: 477, 475, 470 y 468 a. C.

Gantz en su trabajo *Pindar's Second Pythian: The Myth of Ixíon* nos ofrece un ordenado análisis de las cuatro posibles fechas y los diversos argumentos en que se basan los diferentes autores, para defender cada una de ellas.

477 a. C.

Los estudiosos que se decantan por esta fecha, entre ellos Boeckh⁴⁷, basan la datación de la oda en el 477 a. C. a partir de los vv. 18-21:

σὲ δ', ὦ Δεινομένειε παῖ, Ζεφυρία πρὸ δόμων

Λοκρὶς παρθένος ἀπύει,

πολεμίων καμάτων ἐξ ἀμαχάνων

διὰ τεὰν δύναμιν δρακεῖσ' ἀσφαλές·

Pero a ti, hijo de Dinómenes, las muchachas locrias de poniente te celebran a la puerta de sus moradas, al verse, por tu fuerza, al abrigo de las desesperadas fatigas de la guerra.

En 478 Hierón sucedió a su hermano Gelón en el trono de Siracusa y por la misma época comienza su relación con Píndaro. La referencia a las doncellas locrias en los vv. 19-21 se refiere a la gratitud de los locrios con ocasión de un episodio preciso, el acaecido hacia el año 478 a. C. cuando el tirano Anaxilao de Regio y/o su hijo Cleofone (o Leofone) marchó contra los locrios epicefirios. La batalla fue evitada gracias a la intervención pacificadora de Hierón, que consiguió disuadir a Anaxilao⁴⁸, y por eso se supone que los locrios recuerdan con fervor a Hierón. La oda reflejaría el impacto de tal episodio al año siguiente (477 a. C.). Según Gaspar⁴⁹, a esta consideración hay que añadir el hecho de que Píndaro nunca llama a Hierón βασιλεύς (título que adoptó en el 476), sino sólo πρύτανις y κύριος que a juicio de Gaspar son títulos menores. Para quienes

⁴⁶ Cingano en Gentili *et alii* (1995) 43 ss.

⁴⁷ Boeckh (1821); Mommsen (1846) 69-74; Fennell (1893) 142-151; Gaspar (1900) 75-76; Matheson - Ruck (1968) 125-136; Oates (1963) 377-389.

⁴⁸ Estos hechos se exponen ya en el *sch.* I. 18 (36b Drachmann II 37-8) Cf. Gantz (1978) 15 n.3

⁴⁹ Gaspar (1900) 75-76.

defienden esta fecha la oda sería un poema de presentación de Píndaro a Hierón y no, en consecuencia, un autentico epinicio.

Oates (1963), decantándose por esta fecha, interpreta el mito de Ixión como un ejemplo negativo de conducta para Hierón. Este modelo es acompañado anteriormente de otro, que le sirve de contrapeso, el de Cíniras, que es “ejemplo positivo” para el tirano. La razón de comparar a Hierón con Cíniras sería recordar lo que el soberano hizo a favor de los locrios, por lo cual Hierón es digno de ser recordado como Cíniras. Éste, muerto hace tiempo, es respetado y honrado por su piedad y tiene asegurada la continuidad de su alabanza. En cambio, Ixión, que ya no está entre los vivos, es conocido a través de los tiempos por sus malvadas acciones y el castigo que se derivó de ellas.

El mito, según Oates, le serviría a Píndaro para explicar al tirano de Siracusa que su comportamiento ha sido bueno, pero que aún está vivo y puede caer como lo hizo Ixión. Píndaro urge a Hierón a aprender del destino de Ixión, quien también aprendió pero tarde. Pues Ixión, tras haber alcanzado cotas muy altas de felicidad como ser aceptado para vivir y compartir la mesa de los dioses, lo perdió todo al ser presa de su propia *hybris* e intentar seducir a Hera, lo que le llevó a ser castigado eternamente y no poder salvarse. Ixión, que fue un hombre entre dioses, olvidó su condición humana e intentó superar al propio Zeus. Su *hybris* le llevó a no darse cuenta, incluso, de que estaba siendo engañado.

La historia de Ixión va aún más allá, pues sus malas acciones trajeron malos resultados, los centauros. Este final enfatiza, según Oates, cómo las acciones del hombre tienen repercusiones en el futuro ya sean para bien, como las de Cíniras, ya para mal, como las de Ixión. Por tanto, el mito de Ixión, así como el ejemplo de Cíniras, le servirían a Píndaro para expresar que el resultado de las acciones del hombre vive después que él. Además, el mito deja ver un universo ordenado y gobernado en su totalidad por el omnisciente y omnipotente Zeus, donde cada uno recibe las justas recompensas por sus acciones.

Para Píndaro, según Oates, Hierón tendría un gran potencial para hacer cosas, buenas o malas, superior al de la mayoría de los hombres vivos contemporáneos a él. Por tanto, él debe ser consciente de su posición compleja, la de un hombre, aún vivo, en un universo ordenado por Zeus, cargado de

peligros, ante los cuales Hierón debe saber aguantar su yugo, que es escurridizo y que en cualquier momento le puede arrastrar a acabar como Ixión. Al final de la oda Píndaro espera que éste no sea su destino y llegue al final de su vida a alcanzar la categoría de ἀγαθός.

Por el contrario, Gantz argumenta como imposible la fecha de 477 para la *Pítica* II. Si entendemos, dice él, que el ejemplo de Cíniras no es reciente, sino que en la oda se hace hincapié en que la gratitud de su gente ha perdurado a través de los siglos, entonces el paralelo con los locrios lo debe de haber elegido para ilustrar la longevidad de la gratitud que le tienen y no la novedad de ello. Además, el argumento de Gaspar de apoyar la datación en la observación de que Píndaro no hace uso de βασιλεύς (título adoptado en el 476) para dirigirse a Hierón, para Gantz no es concluyente, puesto que sí le nombra como πρύτανις y κύριος y, en opinión de Wilamowitz, estos términos denotan en muchas ocasiones un mayor poder que βασιλεύς⁵⁰. Además, la intranquilidad que Píndaro demuestra en su oda acerca de sus enemigos en la corte de Hierón (vv. 53; 75-77; 83-85), según Oates, parece ser imposible en la fecha del 477, cuando Píndaro acababa de introducirse en la corte de Hierón y no conoce aún las intrigas que en ella se dan.

En algún momento entre 475-471 a. C.

Otra fecha posible para la *Pítica* II es alrededor del 475 a. C. Con Wilamowitz a la cabeza, diversos autores⁵¹ sitúan la oda después de la visita de Píndaro a Sicilia, en la que parece que cantó la victoria olímpica de Terón de Acragante en el 476, y antes de la victoria de Hierón en Delfos en el 470 en la carrera de cuadrigas

Los autores que se inclinan por este periodo aproximado barajan, no obstante, dos posibles fechas:

⁵⁰ Según Wilamowitz, como ejemplo de la utilización de κύριος con una connotación mayor que βασιλεύς véase Pi. P. I, 58.

⁵¹ Wilamowitz (1901) 1273-1318; Schroeder (1902) 356-373; Jebb (1905) 192; Puech (1922) 35-40; Farnell (1932) 118-134; Von der Mühl (1958) 215-221. Cf. Bádenas de la Peña - Bernabé Pajares (2002).

- Hay quienes, como Schroeder, Jebb y von der Mühl⁵², sitúan el epinicio en el 475, lo más cerca posible de la referencia locria y porque no existe ninguna alusión, dicen ellos, a ciertas enfermedades que sufrió Hierón en el 474.
- Otros prefieren el año 474, como Wilamowitz y Farnell⁵³, pues consideran que esta oda está dedicada a una victoria deportiva de Hierón en Tebas y, además, ven en ella el deseo de Píndaro de hacer apología sobre algunos indiscretos comentarios hacia los tiranos de su *Pítica* XI del año 477, que celebraba el triunfo de Trasideo de la 28 Pitíada. En ella se atrevió a decir:

τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὐρίσκων τὰ μέσα μακροτέρῳ

{σὺν} ὄλβῳ τεθαλότα, μέμφομ' αἴσαν τυραννίδων· (P. XI, 52-53)

Pues cuando descubro que las gentes de condición media de una ciudad florecen en una dicha más duradera, reprocho la suerte de las tiranías.

Y, quizás, para contrarrestar tan inoportunas palabras (al respecto de su relación con Hierón), Píndaro escribió los grandiosos términos de los vv. 58-61 de la *P. II*:

εἰ δέ τις

ἤδη κτεάτεσσι τε καὶ περὶ τιμᾷ λέγει

ἕτερόν τιν' ἂν' Ἑλλάδα τῶν πάροιθε γενέσθαι ὑπέρτερον,

χαύνα πρᾶπίδι παλαιμονεῖ κενεά.

Pero si alguien dice ahora que algún otro de los de antaño llegó a ser en Grecia más poderoso en riquezas y honor, con pensamiento huero porfía en vano.

Gantz, de nuevo, rebate estas dos fechas. Aunque considera que el tiempo en que Píndaro va y vuelve de Sicilia es suficiente para que haya habido malentendidos y se haya creado enemigos, y, en consecuencia, las intrigas palaciegas que se intuyen en la oda podrían haberse dado ya, opina, no obstante, que el comienzo de la oda parece pertenecer a una victoria de mayor categoría que la que podría haber conseguido en el 474 en Tebas. Por tanto, Gantz sigue viendo en estos autores tan sólo el empeño de acercar la fecha de composición de la obra lo más posible a la intervención de Hierón para evitar el enfrentamiento

⁵² Schroeder (1902) 369; Jebb (1905) 192; Von der Mühl (1958) 218.

⁵³ Wilamowitz (1901) 1300; Farnell (1932) 119.

entre los locrios y el tirano Anaxilao.

470 a. C.

Una veintena de años después, Wilamovitz cambia su postura decantándose por otra fecha posterior para la *Pítica* II, la misma que para la *Pítica* I, que conmemoraba la victoria de Hierón en Delfos, el 470 a. C. Junto a Wilamovitz sustentan esta fecha autores como Burton y Cingano⁵⁴. Para Wilamovitz y Burton la *Pítica* I sería la oda oficial y pública, que según ellos podría ser el “Castoreo” al que se alude en el v. 69 de nuestra oda:

τὸ Καστόρειον δ' ἐν Αἰολίδεσσι χορδαῖς θέλων

ἄθρησον χάριν ἑπτακτύπου

φόρμιγγος ἀντόμενος. P. II, 69-71.

Atiende también de buen grado al otro, al de Cástor, que le sale al encuentro en acordes eolios gracias a la forminge heptacorde.

La *Pítica* I celebraría la victoria en Delfos, mientras que la *Pítica* II quedaría reducida a un himno privado de agradecimiento. O, como apunta Cingano, podría haber sido compuesta una de las dos *Píticas* para ser cantada en Etna, ciudad fundada por Hierón en esas fechas, y la otra en Siracusa, patria del tirano. Esta visión tiene la ventaja añadida de explicar por qué la oda fue originalmente clasificada como una *Pítica*.

Cingano⁵⁵ considera la fecha del 470 como la más probable y considera que Píndaro escogió el mito de Ixión como paradigma negativo de comportamiento ingrato, frente al anterior ejemplo positivo de conducta protagonizado por Cíniras. Así, Cíniras sigue siendo recordado por sus buenas acciones, ensalzadas por los chipriotas en el curso del tiempo, de la misma manera que Hierón es recordado por los locrios, a quienes salvó impidiendo la guerra contra Anaxilao y/o su hijo Leofrón. De este modo Píndaro da una imagen del tirano proyectada a una dimensión épico-heroica que requiere la indispensable mediación del poeta para divulgar su fama y conservar el recuerdo

⁵⁴ Wilamovitz 1922, 285-296; Burton (1962) 111-134; Cingano en Gentili *et alii* (1995) 45 ss.

⁵⁵ Cingano *op. cit.*

de Hierón.

Hierón sigue este paradigma positivo y Píndaro le contrapone con otro negativo, protagonizado por Ixión. El mito pone de relevancia la ingratitud del tesalio y, según Cingano, Píndaro habría optado por poner de manifiesto sólo aquellas partes del mito que dejaban ver con claridad la ingratitud de Ixión. Parece que el poeta decidió omitir todo aquello que podría haber obscurecido el valor ejemplar de conducta negativa, como que Zeus había seducido a Día, la esposa de Ixión. Quizá si Píndaro hubiera reflejado esta versión del mito podrían, de alguna manera, quedar justificadas las intenciones de Ixión hacia Hera, pretensiones lícitas para un dios pero vedadas para un hombre. La culpa de Ixión, dice Cingano, fue no atenerse a su propia condición humana e intentar la unión con la diosa.

El ejemplo negativo que Píndaro ofrece a Hierón le sirve para dar a entender cuáles son las funestas consecuencias, no sólo de la ingratitud, sino también de la impiedad. Por ello, al final del mito se vuelve a la actualidad ensalzando la omnipotencia de la divinidad que castiga a los que traspan sus propios límites (Ixión) y premia a los virtuosos (Cíniras y Hierón)⁵⁶.

468 a. C.

Drachmann, Bowra y el propio Gantz⁵⁷, entre otros, son partidarios de admitir como fecha de la *Pítica* II el año 468 a.C. Estos autores argumentan que el lenguaje utilizado hace suponer una victoria mayor que el triunfo délfico del 470; además, a éste ya se le había asignado una oda (*P. I*), y por tanto se podría suponer que Píndaro compuso la *Pítica* II para el triunfo en Olimpia de Hierón del año 468. Añaden también estos autores que los antiguos la clasificaban como *Pítica* por analogía con la *P. I*.

Gantz considera que la oda podría no haber sido encargada por Hierón a Píndaro para su victoria olímpica, por lo que la *P. II*, como la *P. III*, podría ser una “carta” y no un epinicio formal. En ella se podría apreciar la amargura por no haber sido preferido para componerla, puesto que la oda oficial, entonces, habría sido encargada a su rival Baquilides. Esta pesadumbre explica el que

⁵⁶ Cf. Most (1985) 77-86.

⁵⁷ Drachmann (1890) 441-449; Bowra (1937 = 1953) 66-92; Gantz (1978) 14-26.

Píndaro teme aparecer ingrato porque Hierón ha elegido a otro adulador, mientras él ataca intencionadamente al final de la oda a quienes podrían haber influido en la decisión del tirano.

Píndaro muestra hombres muy agradecidos, como Cíniras, a quien los chipriotas siguen cantando, y del mismo modo los locrios no han olvidado la ayuda de Hierón en recientes fechas. Pero también puede un hombre ser muy ingrato. Si se comparan las seis líneas que se dedican a Cíniras frente a las veintiocho del mito de Ixión, se puede ver que el interés de Píndaro está centrado sobre todo en reflejar la ingratitud. Por tanto, para Gantz, el mito es algo más directo, apunta con un dedo acusador no a su propia falta de ingratitud, sino a la presencia de esa falta en otro, el rey, quien encargó a su rival Baquílides el privilegio de cantar su victoria deportiva más importante. Píndaro, que ya había compuesto excelentes odas para Hierón, creía que el rey pensaría en él cuando le llegara el triunfo más importante, el Olímpico, pero al conseguir esta victoria decidió que fuera cantada por Baquílides. La herida que el poeta habría sufrido, quedaría reflejada por medio de un relato mítico en una oda no solicitada.

Acorde con todo lo anterior, Gantz considera que el mito central de la *Pítica* II expone cómo Ixión ha cometido una transgresión y es incapaz de percibir la realidad de su situación. Es decir, no se da cuenta de que es presa del engaño y el no darse cuenta de la situación le ha traído serias consecuencias, pues de su unión con la nube surgió funesta descendencia. Estos atroces resultados no derivaban tan sólo de la ingratitud. Por eso Gantz va más allá en el sentido básico de que el mito de Ixión refleja a un Hierón que, como Ixión, no es capaz de percibir con claridad la realidad y está siendo engañado al elegir a Baquílides por encima de Píndaro. Añade Gantz que este cambio de poeta podría deberse al deseo, por parte de Hierón, de preferir mayor adulación y menos consejo o, quizá, él simplemente prefería una oda que pudiera entender. Naturalmente, muchos pindaristas se han esforzado por buscar razones que pudieran explicar por qué Hierón prefirió, para cantar su triunfo deportivo más importante, a Baquílides antes que a Píndaro, quien ya había celebrado sus triunfos en la *Olímpica* I y en las *Píticas* I, y III, e incluso había expresado ocho años antes su esperanza de cantar una gran victoria de Hierón en la carrera de

cuadrigas de Olimpia (*O.* I 108 ss.; cf. también *P.* I 33 ss.). Así, por ejemplo, se ha puesto en relación este hecho con las supuestamente fuertes rivalidades que enfrentaban a ambos poetas. Pero en realidad, el principal motivo que impulsó a Hierón a efectuar su elección bien pudo ser simplemente, y no hay que escandalizarse por ello, la predilección del tirano por la poesía de Baquílides, como ya apuntan los escolios a *Pi.* P. II 166d: “el pensamiento se entiende en el sentido de que Hierón prefería los poemas de Baquílides”⁵⁸. Continuando más allá en sus razonamientos, Gantz considera que el resultado final de ese error por parte de Ixión de no percibir la verdadera realidad, que son los centauros, se corresponde con el producto inmediato del espejismo de Hierón *i.e.* la Oda 3 de Baquílides, un poema compuesto ἄνευ... Χαρίτων. Para Gantz estas palabras, con las que Píndaro se refiere a la descendencia de Ixión, deben ser entendidas no sólo respecto a los centauros sino también en referencia a los esfuerzos de Baquílides para componer un poema. Y en un sentido más amplio, los centauros no sólo constituyen un final para el mito sino que también auguran el camino que tomará el reinado de Hierón.

El mito indicaría una crítica de parte de Píndaro hacia el tirano, una crítica que se observa también en el resto del poema, caracterizado por la mordacidad. El poeta se refugia por consuelo en el poder de Zeus, quien puede romper la suprema inteligencia de los mortales (Hierón), pero también ensalzar a otros con gloria (Píndaro). Advierte a Hierón que Zeus hace humildes a los orgullosos.

Tras todas estas teorías acerca de la posible fecha de composición de la *Pítica* II, aún en la actualidad nos es difícil decantarnos con plena seguridad por una de ellas. Pues la elección por una de las cuatro fechas posibles nos deja no sólo la posibilidad de diversas interpretaciones sino también una gran cantidad de preguntas en el aire sin contestación posible. Como única certeza debemos dar como fecha “*ante quem*” el 467, la muerte de Hierón, y “*post quem*” el 477 cuando Hierón protege a los locrios frente a Anaxilao de Regio.

En cuanto a cuál fue la intención de Píndaro al introducir el mito de Ixión

⁵⁸ García Romero, F., *per litteras*.

en la oda, como hemos visto, las interpretaciones son de lo más variadas, llegando incluso a ser un tanto extremistas, como las de Bowra o Gantz, que ven a un Píndaro demasiado defraudado con la situación en la que se encuentra, que no duda en acusar de ingrato a Hierón. Una actuación así le llevaría a tomarse unas libertades hacia el tirano que no serían propias de un poeta de epinicios, ni siquiera tratándose del propio Píndaro.

Pues bien, en mi opinión, y parto de teorías que ya otros autores han dado y han quedado recogidas aquí, la intención de Píndaro es poner de relieve una mala conducta, en este caso, la de la ingratitud, para contraponer así el ejemplo negativo al ejemplo positivo anterior, el de Cíniras. Con el mito se asegura la transición del ejemplo positivo de comportamiento al ejemplo negativo de dejarse arrastrar por la desmesura y la sinrazón que en un momento de euforia de nuestra vida puede apoderarse de nosotros.

A mi entender el mito no quiere recoger sólo la ingratitud de Ixión hacia quienes le habían beneficiado, aunque por supuesto es un tema que está muy presente a lo largo del relato, sino que el mito va más allá y nos fija en la mente otras ideas, quizá más secundarias pero ciertamente cargadas de importancia y que nos pueden servir de ayuda, si se siguen, o perjudicar nuestra vida, si se ignoran. Estas ideas son las que se extraen de ciertos pasajes del mito, como cuando se nos presenta a Ixión como el más afortunado de los hombres porque ha podido alcanzar la dicha de vivir entre los dioses, cosa que solamente unos pocos afortunados como él habían conseguido antes. Y no supo conservar el estado, podríamos decir, de gracia que le podía haber llevado a una vida plena como uno más de los dioses. Al contrario, esta dicha le llevó a envanecerse, a perder el sentido del lugar donde se hallaba y cometer actos contra los dioses. Esta sinrazón le trajo resultados ilusorios y la imposibilidad de darse cuenta de que estaba siendo engañado al creer que la nube era Hera⁵⁹.

Si este tipo de comportamiento puede llevar a un castigo eterno, el mito debía servir como advertencia en primer lugar para Hierón y, en última instancia, para todo aquél que lo escuchaba, para aconsejar que uno se debe apartar de todo

⁵⁹ Esta idea de que en la cumbre de su poder es cuando un hombre debe tener más cuidado de no caer en la ὑβρις, es frecuente en el pensamiento griego y en Píndaro en concreto. Véase, por ejemplo, el final de la *Pítica* II.

comportamiento parecido al de Ixión. Una conducta que, como veremos a propósito de la *Olímpica* I⁶⁰, también desarrolló Tántalo. Además, el mito ilustra que, una vez tomado el camino del ejemplo negativo, es imposible sustraerse a las fatídicas consecuencias que las malas acciones acarrearán, que no sólo pueden afectar a la propia persona, sino también a sus descendientes, como en el caso de los centauros. Así, el mito de Ixión junto con el comienzo de la oda y la invocación a Cíniras son dos modelos ejemplares con sus respectivas consecuencias, buenas o catastróficas, según el camino que cada uno desee seguir.

Todo esto quedaría resumido en palabras de Oates⁶¹: “el resultado de las acciones del hombre vive después de él” para bien o para mal.

Por lo que respecta a la iconografía, nada significativo nos ha llegado que podamos pensar que esté inspirado en la narración del mito de Ixión que nos hace Píndaro, pero la existencia de un ánfora de Capua (Berlín 7336, *LIMC* n° 14) en la que aparecen representados en el margen inferior dos hombres anónimos que contemplan la escena, podría evocar los versos de la *P.* II, 23-24 y tratarse de una representación de la exhortación de Ixión a los hombres para que no sigan su ejemplo⁶². No obstante, también este vaso es considerado como ilustración de la tragedia perdida de Eurípides, *Ixión*⁶³.

⁶⁰ Vid. com. cap. IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37-64.

⁶¹ Oates (1963) 379.

⁶² Lochin (1990) art. “Ixión” *LIMC* V, 1, 861 y V, 2, 556.

⁶³ Este vaso será tratado con detenimiento en el apartado correspondiente al *Ixión* de Eurípides.

I. 2.3. TRAGEDIA

I. 2.3.1. ESQUILO

Entre las tragedias conservadas de Esquilo, encontramos dos alusiones al mito de Ixión: *Euménides* vv. 439-442 y 717-718. La presencia de Ixión en ambos pasajes se reduce prácticamente a la simple mención de su nombre y no se produce ningún comentario sobre este personaje al hilo de la alusión, como tampoco en el resto de la obra. Pero, aún así, es un personaje que está continuamente presente en la obra, no de manera explícita, pero sí en el pensamiento colectivo de los espectadores y lectores que disfrutaban de esta pieza.

Está documentado que Esquilo escribió una tragedia que recibió el título de *Ixión*, de la cual tan sólo conservamos escasos fragmentos a partir de los que se nos hace difícil dilucidar cómo debía desarrollaba esta obra. En este apartado procederemos a recoger tales fragmentos y sus posibles interpretaciones. Posteriormente, pasaremos a analizar las relaciones que la tragedia *Ixión* puede tener con la pieza titulada *Perrébides* (*Mujeres de Perrebia*) y su posición dentro de la tetralogía, ya que unos piensan que se trataba de una tragedia, mientras que para otros era un drama satírico. Estudiaremos asimismo los fragmentos conservados que se asignan o pudieran asignarse a *Las Mujeres de Perrebia*.

a) *EUMÉNIDES* 439-442

εἴπερ πεποιθὼς τῇ δίκῃ βρέτας τόδε
ἦσαι φυλάσσω ἐστίας ἐμῆς πέλας,
σεμνὸς προσίκτωρ ἐν τρόποις Ἰξίου,
τούτοις ἀμείβου πᾶσιν εὐμαθὲς τί μοι (vv. 439-442).

Si porque tienes fe en la justicia
estás aquí sentado junto a mi estatua,
como un venerable suplicante a la manera de Ixión,
contesta mis preguntas con respuestas
que sean fácilmente comprensibles.

Esta es la primera mención que del nombre de Ixión se hace en las *Euménides*. Orestes ha marchado por mandato de Apolo a Atenas para que, una vez en la colina del Areópago, abrace la estatua de Atenea y le suplique fervientemente que se le conceda la purificación del matricidio que ha cometido⁶⁴.

Atenea en el v. 441 nombra a Ixión, personaje sobradamente conocido que se encontró en la misma situación que Orestes. Entre ambos se establecerán a lo largo de la obra lazos de conexión. La cita del nombre de Ixión en los vv. 441 y 717 sirve para que el espectador tenga a lo largo de toda la obra la imagen de otro asesino que suplicó su purificación. Por tanto, es constante el paralelo que el espectador debe hacer entre los dos personajes.

En un primer lugar, el punto en común que podemos apreciar entre Ixión y Orestes es que los dos son representados como asesinos de personas de su misma familia. Orestes mató a su madre e Ixión a su suegro. Bien es verdad que el asesinato de Eyoneo no debería ser considerado exactamente como un crimen contra la propia sangre, pues no era familia carnal. Sin embargo, la referencia no es a la consanguineidad, sino de una manera más genérica, al vínculo entre la estirpe o el clan, en este caso establecido a través del matrimonio⁶⁵.

Posteriormente en los vv. 443-469 el propio Orestes se justifica de todo aquello que se le acusa, relata la situación en la que se encuentra, cómo sucedieron los hechos por los que se produjo el asesinato y pide a Atenea una sentencia favorable. Según sus argumentos, la imagen que Orestes quiere darnos de sí mismo difiere mucho de la de Ixión, a quien tiene muy reciente en la memoria por las palabras de Atenea, tal y como él mismo se encarga de ir puntualizando:

οὐκ εἰμὶ προστρόπαιος, οὐδ' ἔχων μύσος
πρὸς χειρὶ τήμῃ τὸ σὸν ἐφεζόμεν βρέτας (vv. 445-446).
No soy suplicante que espera aguas lustrales, ni me he sentado
al lado de tu imagen con las manos manchadas.

⁶⁴ Cf. vv. 78-84.

⁶⁵ Cf. Cingano en Gentili *et alii* (1995) 377.

Ya antes Orestes, en los vv. 233-234, se había presentado ante Atenea como *un ser maldito, pero no un ser manchado, ni impuro*. Orestes se sabe culpable de asesinato, pero no impuro, porque ha realizado los ritos correspondientes con la sangre de un lechón para purificar su falta⁶⁶. Como suplicante el espectador recuerda también a Ixión, pero, al contrario que Orestes, sus manos sí estaban manchadas cuando pidió ser purificado, pues no había llevado a cabo ningún rito lustral.

καγὼ κατελθών, τὸν πρὸ τοῦ φεύγων χρόνον,
ἔκτεινα τὴν τεκοῦσαν, οὐκ ἀρνήσομαι,
ἀντικτόνοις ποιναῖσι φιλτάτου πατρός (vv. 462-464).

A mi regreso, pues antes he vivido en el destierro,
a mi madre maté, yo no lo niego,
vengando, con su muerte, la del padre.

Orestes cree tener un gran motivo para haber cometido el matricidio, que es vengar la muerte de su padre. Si comparamos los fines que llevaron a Orestes a cometer el matricidio frente a los que tuvo Ixión, queda de manifiesto que si se ha de considerar un asesinato como “justificado”, el espectador se inclinaría por el de Orestes. Aunque ante los ojos de las Erinis éste sigue siendo el peor de los asesinos, puesto que mató a quien le había dado la vida⁶⁷. El móvil de Ixión, por el contrario, no fue vengar a nadie, sino que su egoísmo le llevó a cometer un asesinato cargado de engaños, movido tan sólo por la codicia de no querer pagar los regalos de boda que le correspondían a su suegro.

καὶ τῶνδε κοινῇ Λοξίας μεταίτιος, (v. 465)

Y de todo fue Loxias responsable, junto conmigo.

El matricidio cometido por Orestes lo llevó a cabo por mandato divino, un oráculo de Apolo fue quien le obligó a realizar tal crimen en venganza por el asesinato que su madre había cometido contra su padre. Por tanto, Orestes se siente respaldado en sus acciones por el propio Apolo. El mismo dios en los vv. 579-580 lo dice expresamente:

⁶⁶ Vid. comentario al fr. 648M en el apartado dedicado a *Las mujeres de Perrebia* de Esquilo de este trabajo para su conexión con los ritos de purificación por medio de un lechón.

⁶⁷ Cf. De Lucia (1998) 85-98.

καὶ ξυνδικήσω· αὐτός· αἰτίαν δ' ἔχω

τῆς τοῦδε μητρὸς τοῦ φόνου.

Pero aquí estoy también para ser su abogado, porque soy el responsable del asesinato de la madre de éste.

Las palabras de complicidad entre Apolo y Orestes pueden encontrarse a lo largo de toda la obra. Pero el apoyo del dios hacia Orestes podía haberle salido caro al dios puesto que συνδίδκειν puede entenderse no en el sentido común de “defender”, sino de “ser cómplice del acto” como así lo interpreta el *sch. in A. Eu.* 579. Si éste fuese el caso, la legislación ática ponía al mismo nivel a quien planea el homicidio como al ejecutor material del acto. Por tanto, si Orestes hubiese sido condenado, el dios habría quedado afectado y su oráculo contaminado hasta tal punto que no pudiera dar ya más oráculos entendibles y puros⁶⁸.

El asesinato perpetrado por Orestes estaba respaldado por una divinidad de la talla de Apolo y, en última instancia, la aceptación divina de este matricidio iba aún más lejos, pues el propio Zeus que todo lo sabe y que conoce todos los oráculos decidió admitir tales actos. Es Apolo, de nuevo, quien así lo expone:

οὐπώποτ' εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοισ,

οὐκ ἀνδρός, οὐ γυναικός, οὐ πόλεως πέρι,

ὃ μὴ ἔκλευσσι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ (vv. 616-618).

Nunca de mi trono profético un oráculo he proclamado
sobre varón, mujer o algún estado
que no haya dictado Zeus, el padre de los dioses.

El matricidio era aceptado, entonces, por Apolo y Zeus, pero también era condenado por divinidades de la talla de las Erinis. En las *Euménides* los viejos y los jóvenes dioses, las viejas y las nuevas leyes, entran en conflicto. Los viejos dioses representados por las Erinis, con una concepción no sólo rigurosa sino rígida de la justicia, defienden que todo aquél que actúa (Orestes) debe sufrir (δράσαντα παθεῖν). Y la nueva ley representada por los dioses jóvenes como Apolo, con un concepto más abierto, también siguen esta máxima, salvo que Zeus ordene lo contrario, como en el caso de Orestes. Puesto que estas dos

⁶⁸ De Lucia (1998) 91-92.

posiciones no pueden reconciliarse, por eso se decide recurrir a Atenea, que, como juez, somete esta disputa a determinación judicial. Finalmente serán las Erinis quienes deben aceptar la sentencia absolutoria aunque para ellas el matricidio nunca será justificable⁶⁹.

De nuevo frente a esta argumentación que respalda el asesinato se contraponen el personaje de Ixión, el cual no fue obligado por nada ni nadie a cometer su crimen, muy al contrario, hizo las cosas por decisión propia dejándose llevar por su arrogancia y crueldad.

Por tanto, han quedado reflejadas dos imágenes de asesinos que suplican purificación, pero con maneras de actuar totalmente distintas. Dentro de un caso de asesinato familiar el espectador entendería el que podría ser un ejemplo positivo de comportamiento (Orestes, quien, guiado por los dioses, venga la muerte de su padre), frente a un ejemplo negativo de conducta como el de Ixión, que llevado por su codicia no dudó en asesinar a su suegro por medio de engaños.

Una vez analizados los posibles puntos en común en sus crímenes, así como las diferencias en sus motivaciones y comportamientos entre el protagonista de la tragedia e Ixión, veamos cómo las propias palabras de Atenea en el v. 441, que presentan a Orestes como *un suplicante a la manera de Ixión*, pueden interpretarse desde dos puntos de vista distintos.

En primer lugar, que *a la manera de Ixión* signifique que Orestes se presenta como el tesalio a pedir purificación para su crimen familiar. Ambos serían suplicantes que cargan con la fama producida por las acciones anteriores cometidas por ellos, esto es, la consumación de un asesinato llevado a cabo a sangre fría y por medio de sucios engaños.

En segundo lugar, que las palabras de Atenea verbalicen el temor a que el comportamiento posterior de Orestes, una vez purificado, sea semejante al de Ixión. El tesalio también suplicó fervientemente su purificación, pero tras conseguirlo no se convirtió en un arrepentido sino que, por el contrario, llevó a cabo acciones indignas, incluso contra aquél mismo que le purificó, Zeus, a quien debería de haber estado eternamente agradecido.

⁶⁹ Cf. Sommerstein (1996) 273-288; De Lucia (1998) 88-90.

A partir de las palabras de Atenea el público establece una semejanza entre las dos figuras, Ixión y Orestes, puesto que conoce el mito de ambos. Los dos son suplicantes por asesinato, he ahí *a la manera de Ixión*, pero también el espectador es consciente de que la motivación que llevó a cada uno de ellos a cometer semejante acto y el comportamiento posterior tras los asesinatos son completamente distintos. Además, esta idea podría ser corroborada con las posteriores palabras de Apolo en los vv. 667-673, cuando predice que Orestes no será ingrato sino un fiel servidor, junto con sus hijos, de Atenea⁷⁰.

Dentro de *Euménides* se dice más adelante, en los vv. 717-718, que Apolo nombra a Ixión e informa de que es el primer asesino.

Απ. ἦ καὶ πατήρ τι σφάλλεται βουλευμάτων
πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος;
¿Acaso también mi padre se engañó en su decisión
ante las suplicas de Ixión, el primer homicida?

En este pasaje Ixión aparece de manera genérica sólo como primer homicida, frente a Píndaro en *P. II*, 32, que, como ya habíamos visto anteriormente, considera a Ixión el primer asesino de su propia sangre.

La elección de estas palabras por parte de Apolo sirve para justificar por qué dio a Orestes el oráculo que le obligaba a matar a su madre. El corifeo ataca a Apolo acusándole de que nunca dará buenos oráculos por defender el matricidio. El dios se justifica diciendo que, en última instancia, todos los oráculos vienen de Zeus y si éste lo aceptó por bueno, se debe cumplir, pues Zeus nunca se equivoca. Por tanto, los vv. 717-718 pueden entenderse de dos maneras diferentes:

- Zeus, que nunca se equivoca, no erró, ni siquiera, al purificar a Ixión. Se podría pensar que esto sí sería un error por la forma en que Ixión posteriormente se lo pagó. Zeus por su omnisciencia debía conocer el futuro comportamiento del

⁷⁰ Se trata posiblemente de unos versos que debemos entender en clave política. Poco antes de la representación de la *Orestea*, Atenas y Argos (los “descendientes” de Orestes) habían establecido un pacto político y militar por lo que Esquilo con estos versos estaría dando su aprobación. Al pacto ya se ha aludido en los vv. 299 ss.

tesalio y, aún así, consintió en concederle el privilegio de la purificación.

- Pero también se podrían interpretar los vv. 717-718 desde otro punto de vista, desde la ironía. Apolo cita la purificación de Ixión como un precedente para la propia protección de Orestes, alegando que Zeus nunca yerra. Pero desde el punto de vista del espectador, esta pregunta de Apolo podría tener el efecto contrario, pues quienes recuerdan toda la historia de Ixión pueden considerar que su purificación fue una equivocación. Incluso los versos siguientes pronunciados por el corifeo pueden interpretarse en ese doble sentido. A las palabras de Apolo: *¿Es que, entonces, se equivocó mi padre en sus decretos cuando Ixión, el primer asesino, fue a pedirle que le purificara?* El corifeo responde: *lo dices tú;...* Esa respuesta puede entenderse, por un lado, como que el coro no comparte las dudas de Apolo, acerca de que se podría dar el caso de que Zeus se hubiese equivocado, y considera que son suposiciones únicamente del dios. Por el contrario, esta respuesta podría apoyar por parte del coro la consideración de que Zeus no estuvo acertado al purificar a Ixión, por el pago que éste le devolvió.

Apolo en ningún momento de la obra comenta cuáles pueden ser las consecuencias que trae la purificación de asesinos semejantes a Ixión, lo que confirmaría que no hay interés por su parte en hacerlo saber. En consecuencia, lo que parece decir el dios en los versos anteriores es: si no fue un error de Zeus el purificar a Ixión, a pesar de que, como omnisciente que es, sabía cómo iba a ser Ixión de ingrato, en el caso de Orestes, hay que aplicarle el beneficio de la duda: sus motivaciones y su actuación han sido muy diferentes, de manera que su comportamiento posterior será también diferente y se mostrará fiel y agradecido a aquéllos que le han ayudado, como dice explícitamente Apolo en los vv. 667 ss.

b) IXIÓN

La existencia de una pieza esquílea con el título de *Ixión* nos ha quedado suficientemente confirmada tanto por su presencia en el catálogo⁷¹ como por las

⁷¹ Cf. Test. 78.

abundantes citas que de ella se tienen⁷². La hipótesis más extendida sitúa esta tragedia formando parte de una trilogía en la que estaría incluida también *Las Mujeres de Perrebia* (región de Tesalia que formaba parte de los dominios de Ixión), la cual precedería a la obra *Ixión*, según Aélion⁷³.

Aunque es incierto precisar el posible tema concreto de la obra, a tenor de los fragmentos conservados la tragedia titulada *Ixión* tendría quizá como tema principal el motivo de la súplica de Ixión a Zeus tras el asesinato de Eyoneo y la obtención de la purificación⁷⁴. La segunda impiedad cometida por el tesalio, el intento de violación a Hera y su unión con la nube, podría constituir la segunda parte de la pieza, o ser el argumento de una tercera obra, que completaría la trilogía pero de la que realmente no tenemos constancia alguna. De todas formas, podría afirmarse con verosimilitud que la idea general de todo el bloque, sea cual sea el desglose argumental por obras, afirma Lucas de Dios⁷⁵, versaba sobre el motivo de la impiedad humana para con los dioses, que en un momento dado revestía la forma de súplica, igualmente impía, para terminar en una nueva manifestación de impiedad, cuyo desenlace era el castigo definitivo a pesar de la benevolencia divina inicial.

Es posible que los escolios a Píndaro y a Apolonio Rodio y, especialmente, los escolios a Diodoro Sículo IV, 69, 3 reproduzcan en mayor o menor medida el argumento de la trilogía de Esquilo, dentro de la cual estarían incluidas *Ixión* y *Las Mujeres de Perrebia*. Sin embargo, no todos creen que el *Ixión* sea una pieza de la trilogía, sino que hay quienes consideran esta pieza un drama satírico⁷⁶. Si esta teoría fuese correcta, estaríamos ante otra de las tetralogías monotemáticas de Esquilo⁷⁷.

En cuanto a los fragmentos conservados del *Ixión*, vamos a proceder a su

⁷² Stob. IV, 53, 15; Athen. IV, 182b; XI, 476c; XI, 499 a; Hsch. ι, 346, 21; *An.Gr.* 382, 29 Bekker.

⁷³ Cf. Aélion (1983) 273 ss.; Deforge (2002) 199.

⁷⁴ Esta obra tendría, por tanto, cierta relación temática con *Coéforas*, por el tema del asesinato de un pariente, que es central en toda la *Oresteia*.

⁷⁵ Lucas de Dios (2008) 368-9.

⁷⁶ Blomfield, (1826) 2, 79; Snell (1973) basándose en la cita de Arist. *Poet.* 1145 a, 1, (τραγωιδίας...εἴδη τέσσερα...ἡ μὲν πεπλεγμένη...) ἡ δὲ παθητική, οἶον οἱ τε Αἴαντες καὶ οἱ Ἰξίωνες...

⁷⁷ Sobre los problemas a este respecto vid. I. 2.3.1. Esquilo, c) *Las mujeres de Perrebia*.

comentario, siguiendo el orden establecido por Mette⁷⁸, para intentar determinar qué podemos deducir a partir de ellos sobre el argumento de la pieza y otros datos.

Fr. 314 M.

βόθρον †ποιήσας† (δ' ὀρύξας?) καὶ πυρακτώσας σκεπᾶ{ζε}ι {αὐτὸ}
λεπτοῖς ξύλοις<ι> καὶ κόνει λεπτῇ

Cavando? un pozo y encendiendo fuego, lo tapa con ligeros leños y con poca tierra.

El fragmento 314⁷⁹ es transmitido por *sch. in A. R. II*, 62. Mette considera que pertenece al *Ixión*, pero que quizá podría ser un recordatorio a algo sucedido en *Las Mujeres de Perrebia*.

Estos versos aluden al momento en que Ixión asesina a Eyoneo. Decidió cavar una fosa y tras llenarla de ascuas la camufló para usarla más tarde como trampa. Posteriormente, por medio de engaños, hizo caer a su suegro en ella.

Fr. 315 M.

τὸν δ' ἡμίονον καὶ τὸν ἐλάσσω ταχέως ὁ μέγας
καταπίνει

A la que tiene la mitad de orificios y es la menor la grande pronto se la come⁸⁰.

El fragmento 315 de Mette no coincide en su totalidad con el 91 de Radt. Mette acoge la lectura de Porson, que añade al primer verso καὶ τὸν ἐλάσσω en anapestos.

Ambas posibilidades introducen cierto desconcierto por su vocabulario no trágico, concretamente en el uso del verbo καταπίνει, lo que ha llevado a Snell a sugerir la posibilidad de que esta pieza tuviese tratamiento de drama satírico y, además, porque este vocablo era de uso muy frecuente en los médicos

⁷⁸ Mette (1959) 112-4

⁷⁹ Ferrari (1982) 159 reconstruye de diferente manera los versos de este fragmento:

βάραθρον ᾄξας καὶ πυρακτώσας σκεπᾶ
αὐτὸ ξύλοις λεπτοῖσι καὶ λεπτῇ κόνει.

⁸⁰ El termino empleado por Esquilo en esta imagen es “bebe”, pero en español, tal y como apunta Lucas de Dios (2008) *ad hoc*, la expresión adecuada para cuando un sonido se impone a otro es “come”.

y autores de *Realia*. Sin embargo, siguen sin parecernos estos argumentos de peso para que se deba abandonar la opción de que fuera una tragedia⁸¹.

Ateneo⁸² introduce estos versos en un contexto en el cual se conversa acerca de los tipos de flauta que existen. Una de ellas sería la llamada ἡμίοπες que designaría un tipo de flauta que posee la mitad de agujeros, es decir, tres en lugar de los seis que poseían normalmente⁸³. Añade Ateneo que el nombre de esta flauta es utilizado de manera metafórica por Esquilo:

εἰσὶ δ' οἱ αὐλοὶ οὗτοι ἐλάσσονες τῶν τελείων. <Αἰσχύλος> γοῦν κατὰ μεταφορὰν <ἐν Ἰξίωνί> φησι·

No obstante, no indica de manera explícita en qué sentido se emplea metafóricamente la palabra, pero probablemente podamos deducirlo a partir de la glosa de Hesiquio (η 513):

ἡμίοπες· αὐλὸς ὁ ὑποτεταγμένος τῶι τελείῳ. μεταφορικῶς δὲ ἡμίοπες ἰθράσος†.

Hermann⁸⁴ a partir del fr. 315M interpreta que Esquilo quería hacer una comparación de la temeridad de Ixión frente al poder de Zeus. La superioridad de éste quedaría confirmada cuando le castiga eternamente, pues atentar contra un dios supera cualquier límite para un mortal. La falta de contexto posibilita, naturalmente, otras interpretaciones, pero Rodríguez Adrados⁸⁵ da otra alternativa cuando considera que este pasaje significaría que el segundo crimen de Ixión (intento de violación a Hera) sobrepasa al primero (la muerte de Eyoneo).

Más plausible nos parece que la metáfora de las flautas pueda referirse a la superioridad de Zeus sobre Ixión a tenor de los datos del relato. Pues el final del mito nos demuestra que el dios con mucha rapidez supo cortar de raíz (“se comió”) aquellas licencias que Ixión se estaba permitiendo. Pues, si éste consideró en algún momento que estaba en una posición semejante a la de los dioses, hasta tal punto que intentó tener relaciones con la propia mujer de Zeus y

⁸¹ Cf. Lucas de Dios (2008) 370, n. 960.

⁸² Aten. IV, 182b

⁸³ Rodríguez-Noriega (1998) n. 294. Cf. Hsch. η 512 y 513.

⁸⁴ Hermann (1823) I, 337.

⁸⁵ Rodríguez Adrados (1966) 213, n. 112; Boyce (1974) 19.

medirse de igual a igual con Hera, en poco tiempo el soberano pone a Ixión en su lugar, cuando éste no se da cuenta de que es engañado y va a ser castigado. Deja, por tanto, sentenciada la vida de Ixión y se vuelve al orden establecido según el cual Zeus siempre será superior y todo humano inferior.

Fr. 316 M.

βίου πονηροῦ θάνατος εὐκλεέστερος.

Que una vida malvada, la muerte es más gloriosa.

El fragmento 316, correspondiente a 90 Radt, nos es transmitido por Stob. IV, 53, 15, convertido ya en una frase proverbial⁸⁶, como un verso perteneciente al *Ixión* de Esquilo.

Nada absolutamente sabemos del contexto en el que se situaba el verso, de manera que sólo es posible hacer conjeturas al respecto. Cabe, naturalmente, suponer que la *vida malvada* a la que se hace referencia sea la de Ixión. Estas palabras sonarían a una especie de reproche por las acciones cometidas en esa vida en la que continuamente se ha intentado hacer el mal, como la de Ixión. Esta vida no está dotada de ninguna gloria por la que pueda ser digna de mención, al contrario, siempre sería recordada como un ejemplo negativo.

Este verso formado por medio de un paralelismo entre sustantivos y adjetivos se puede entender como una balanza donde los dos términos de la comparación se oponen. Por un lado se opta por una vida indigna, malvada y sin gloria, y en el otro por la muerte, pero una muerte gloriosa y digna de recuerdo. Vida y muerte se miden en uno y otro lado de la balanza, en un solo verso, que deja en suspense la elección final hasta la aparición del superlativo εὐκλεέστερος, que inclina inmediatamente a su favor el peso y el significado de todo el verso. Es preferible morir y dejar buena fama que una larga vida cargada de maldades.

Esto, que podría haber sido una enseñanza para Ixión hacia el final de su vida, tampoco quiso Zeus que lo tuviese en su caso, pues el tesalio por mandato del dios vaga castigado en una rueda eternamente a la espera de una muerte que no llega. Si, de nuevo, recordamos los vv. 717-718 de las *Euménides* y se

⁸⁶ Cf. Boyce (1974) 65, n. 57.

interpretan en el sentido de que Zeus nunca se equivoca, podríamos considerar que el Crónida decidió inmortalizar a Ixión para privarle de toda la esperanza de gloria que la muerte podría haberle traído. Con este razonamiento a Boyce⁸⁷ le parece convincente que el fragmento pudiera localizarse cerca del final del *Ixión* cuando ya nuestro personaje está castigado y la idea de la muerte le puede parecer más apetecible que vivir eternamente entre sufrimientos.

Fr. 317 M.

...πρευμενῆς ἀλάστορος

benévolo vengador

Radt (fr. 92 a) sigue criterios diferentes a Mette en la edición de este fragmento, y el texto que prefiere es μέγαν ἀλάστορον.

En los *Epimer. Hom. (Anecd. Ox. 1, 62, 10 Cramer)* se recoge πρευμενῶς ἀλάστορον y Mette lo acepta como fragmento del *Ixión*⁸⁸ pero con la corrección de Nauck πρευμενῆς ἀλάστορος. La forma que nos transmite los *Epimerismos* podría corresponder métricamente a un docmio, lo que implicaría su presencia en una parte coral, o a un trímetro yámbico por la secuencia $\cup \cup \cup -$ $\cup -$, aunque la existencia de fin de palabra después de una breve de resolución hace improbable que se trate de un trímetro. El texto editado por Mette se adapta, en cambio, sin problemas al esquema del trímetro yámbico.

En la *Synag. 382, 29 Bekker*⁸⁹ se encuentra la siguiente glosa explicativa para la forma de acusativo ἀλάστορον (variante de la más habitual ἀλάστορα):

ἀντὶ τοῦ ἀλάστορα, ἀπὸ εὐθείας τῆς ἀλάστορος. Αἰσχύλος

“μέγαν” ἀλάστορον εἶπεν.

La cita de Esquilo, pues, no va acompañada de la indicación del título de la obra a la que esas palabras pertenecían pero ya Hermann propuso asignarlo a *Ixión*. A su vez, en *Epimer. Hom. (Anecd. Ox. 1, 62, 10 Cramer)* leemos:

παρὰ δὲ τὸ ἀλαστῶ ῥήμα ἀλάστωρ ὁ Ζεὺς, ἐπὶ τῶν χαλεπὸν τι πρᾶσσόντων,

παρεκτικὴ δὲ ἡ εὐθεῖα παρὰ τὴν ἀλάστορος γενικὴν. Αἰσχύλος Ἰξίονι

“πρευμενῆς ἀλάστορος”. καὶ Φερεκύδης [FGrHist 3 F 175]

“ὁ Ζεὺς δὲ Ἰκέσιος καὶ Ἀλάστορον καλεῖται”.

⁸⁷ Boyce (1974) 20.

⁸⁸ Ya antes lo hizo Hermann (1823) 1, 337.

⁸⁹ Phot. α 900 Theodoridis presenta un texto semejante.

Mette acepta el testimonio de *Epimer. Hom.* y edita *πρευμενῆς ἀλάστορος*. Pero ya Nauck sospecha (y Radt se sitúa en la misma línea) que *πρευμενῆς ἀλάστορος* no es sino una variante de *πρευμενῶς ἀλάστορον* de *Euménides* 236 (“duas voces tam insolitas etiam alio loco iuxta collocatas fuisse veri dissimillimum est”, comenta Radt, añadiendo que en el mito de Ixión es difícil entender cómo puede ser calificado de *πρευμενῆς* quien es un *ἀλάστωρ*). Nauck pensó, en efecto, que en la glosa original se citaban dos textos de Esquilo para ilustrar la forma *ἀλάστορος*: por un lado *μέγαν ἀλάστορον*, el texto que en *Synag* 382, 29 Bekker y en Focio se atribuye a Esquilo sin la indicación de la obra; y por otro *πρευμενῆνῶς ἀλάστορον* de *Eum.* 236. Posteriormente y en el curso del proceso de resúmenes y recortes que caracteriza la transmisión del *corpus* lexicográfico y paremiográfico, un compilador poco hábil suprimió la cita de *Ixión* y el título “*Euménides*”, de manera que lo que quedó fue el título de la pieza *Ixión* unido erróneamente al pasaje de *Euménides*⁹⁰. En *Epimer. Hom.* se indica expresamente (y se cita al respecto como apoyo un fragmento de Ferecides) que con *ἀλάστορος* se alude directamente a Zeus. De ser así, sería entonces una referencia al papel del dios como “vengador” implacable de los crímenes cometidos por Ixión. Ahora bien, buscando una alternativa posible al error de copia, se podría defender aún que la verdadera cita era la de “benévolo vengador” y mantener el sentido de la yuxtaposición de estos epítetos, por mucho que puedan parecer opuestos, si recordamos la compleja situación de Zeus en el relato de Ixión. Por un lado, bien podría ser calificado de *benévolo* cuando le absolvió del asesinato de Eyoneo, y, por otro, es *vengador* de los crímenes cuando persigue a los que hacen el mal, entre ellos Ixión.

Fr. 318 M.

ἱερεῖτιν

suplicante.

⁹⁰ “Accedit quod totus grammatici contextus graviter turbatus esse videtur” comenta también Radt. Ejemplos similares de corrupción recoge Tosi (1988) por ejemplo en pp. 219-220.

Se trata de una glosa de Hesiquio (ι 287) que define así el término: 'ἰερεῖτιν'· καθαρμοῦ δεομένην ἰκέτιν. <Αἰσχύλος Ἰξίωνι.> Si la palabra actúa como sustantivo, se referiría a un suplicante femenino que busca purificación. Es imposible que el término aluda a Ixión y poco probable imaginar que pueda hacer referencia a otro suplicante, salvo que mencione a algún familiar de Ixión, como su madre o su esposa Día, que se hubiese contaminado por contacto con Ixión y, por ello, le fuera necesario purificarse⁹¹. No obstante, la explicación de la utilización de este vocablo en el *Ixión* podría ser más sencilla si, como Hermann⁹² propone, calificara, por ejemplo, a χέρρα, la mano de Ixión que sería ofrecida en posición de suplicante⁹³.

Finalmente, si tanto el fr. 317M como este fragmento realmente pertenecen a *Ixión*, lo que evidencian es que el tema de la purificación de Ixión y el de su súplica a Zeus formaban parte del argumento de la pieza.

c) LAS MUJERES DE PERREBIA

El topónimo de Perrebia⁹⁴, en Tesalia, junto con los fragmentos conservados que se atribuían a la obra *Mujeres de Perrebia* (en uno de los cuales, 308 M, alguien se preguntaba dónde están *los muchos regalos*), hacían pensar que esta tragedia debía formar parte de una serie de piezas que relataban el mito de Ixión, entre las cuales se encontraba la obra anteriormente estudiada *Ixión*.

A partir del contenido de los propios fragmentos intuimos que *Las mujeres de Perrebia* haría referencia al episodio del tesalio con su suegro, lo que equivale al relato de la primera manifestación de su impiedad, el asesinato. Tal vez podríamos sugerir que la primera parte de la tragedia se ocupaba de la

⁹¹ Para esta noción de mancha por contacto vid. Fr. 427 Kannicht en cap. I. 2.3.3. Eurípides, c) *Ixión*.

⁹² Hermann (1823) I, 338.

⁹³ Ya en *Euménides* vv. 439-442 y 717-8 aparece Ixión como prototipo del suplicante que precisa purificación, aunque se emplee otro término de la misma raíz: προσίκτωρ.

⁹⁴ Sobre la ciudad de Perrebia en relación con el mito de Ixión, recuérdese el pasaje de Str. IX, 5, 19. Vid. cap. III.1. Patria y genealogía de Ixión.

reclamación de los regalos por parte de Eyoneo y que, en un momento dado, tenía lugar su penoso final como consecuencia de la rabia que poseyó a Ixión. Esta enajenación tendría su paralelo en *Coéforas*⁹⁵, obra en la que tiene especial relevancia el motivo de dar muerte a un pariente⁹⁶, cuando Orestes se siente invadido por una extraña sensación de rabia que le empuja a vengar la muerte de su padre.

Fr. 307 M⁹⁷.

El fragmento 307 equivale al 185 Radt y nos ha sido transmitido por Ateneo⁹⁸ en el libro XI; en un pasaje en el que se habla de las copas y recipientes, se comenta la costumbre de algunos pueblos a beber en cuernos o en recipientes en forma de cuerno, y se nos dice que <<Esquilo en *Las mujeres de Perrebia* presenta a los perrebios utilizando cuernos en vez de copas con estas palabras>>:

ἀργυρηλάτοις

κέρασι χρυσᾷ στόμια προσβεβλημένοις

con cuernos trabajados en plata, a los que se adaptan embocaduras de oro.

El fr. 286 Radt ὑπόξυλος situado en el apartado *Incertarum Fabularum*, ha sido considerado por algunos como un fragmento más de la trilogía de *Ixión* e incluso Blomfield, con la aprobación de Mette, conjetura que éste podría formar parte del fr. 307 M.

<χρῶνται δ' ὑπόξυλοῖσιν> ἀργυρηλάτοις...

Los escolios a Hermógenes (7, 973, 14; 5, 486, 11 Walz) nos aclaran que la palabra ὑπόξυλος se utiliza para los objetos de madera que en su superficie iban recubiertos de plata y añaden que el adjetivo se dice metafóricamente de aquello que es por fuera brillante y aparente, pero por dentro es malo. En los escolios se cita que Esquilo utilizó este adjetivo, pero no queda claro en cuál de

⁹⁵ A. Ch. 288.

⁹⁶ Lucas de Dios (2008) 525.

⁹⁷ De nuevo seguimos la enumeración de Mette (1959) 110 ss y (1963), donde comenta los fragmentos.

⁹⁸ Ath. 476c.

sus tragedias, pues la parte en que aparece el nombre de Esquilo y la obra en que supuestamente se usaba el término está quizá corrupta, quedando: *Αὐσχύλος ἐν Περραισ...*. Naber⁹⁹ considera que debe reconstruirse *Περραι<βί>σ<ιν>*. A partir de esta corrección sería considerado un fragmento de *Las Mujeres de Perrebia* donde *ὑπόξυλος* podría formar parte, por un lado, del fr. 307 M., el cual haría referencia a la forma en que estarían contruidos los cuernos, o, por el contrario, sería un fragmento independiente. En uno u otro caso, el adjetivo *ὑπόξυλος* se entendería en sentido propio. Ahora bien, si como fragmento independiente buscamos un sentido figurado para este término, *ὑπόξυλος* podría hacer referencia al personaje de Ixión, que se caracterizaba por ser falso y por sus acciones engañosas, aparentando actuar rectamente.

Pero no todos los autores coinciden en que este fragmento perteneciente a *Las Mujeres de Perrebia*. Hay quienes¹⁰⁰ se plantean incluso la posibilidad de leer *Πέρσαις* y suponer que la palabra *ὑπόξυλος* aparecía en alguna de las posibles lagunas de la tragedia (vv. 682 ó 777), o bien que la referencia remitiría a la “recensión siracusana” de *Persas* (Schoenemann) o al conjunto de la tetralogía a la que pertenecía esta obra (Schneider, pensando en *Glauco de Potnias*). Hay también quienes en lugar de *Πέρσαις* o *Περραιβίσιν*, proponen otras opciones como *Πέρσιδι* (i. e. *Ἰλίου Πέρσιδι*, Welcker) o *Πρωτεῖ* (Zakas). Y una tercera opción sería corregir no el título de la obra, sino el nombre del autor, y leer, en lugar de *Αὐσχύλος*, *Επιχάρμος* (Meineke), *Τιμόθεος* (Sulzberger) o *Φρύγιχος* (Passow). Wecklein, por su parte, sostiene que el fragmento no pertenece a Esquilo, ya que en su opinión *ὑπόξυλος* no es palabra propia del vocabulario trágico, sino más bien adecuada a la comedia.

Así pues, la adscripción del fragmento a la trilogía de la que *Ixión* formaba parte es altamente conjetural.

Fr. 308 M.

La fuente es Ateneo¹⁰¹ que, hablando sobre la copa de dos asas llamada *σκύφος*, cita a nuestro autor: <<Esquilo en *Las mujeres de Perrebia* dice>>, y a

⁹⁹ Naber (1864) 26 ss.

¹⁰⁰ Véanse los datos en Radt, *ad fragmentum* p. 386.

¹⁰¹ Ath. 499a.

continuación transmite dos trímetros yámbicos consistentes en sendas preguntas comenzando en anáfora:

ποῦ μοι τὰ πολλὰ δῶρα κἄκροθίνια;

ποῦ χρυσότευκτα κἄργυρᾶ σκυφώματα;...

¿Dónde están mis regalos numerosos y mi parte escogida?

¿Dónde las copas labradas en oro y las de plata?

Este fragmento, equivalente al 184 Radt, fue el que sirvió a Müller para conectar *Las Mujeres de Perrebia* con la trilogía de *Ixión*. Parece claro que estos versos los habría pronunciado Eyoneo al no recibir la dote prometida, cuya suntuosidad se subraya¹⁰². Cuando él la reclamó, Ixión le hizo perecer en un pozo lleno de fuego¹⁰³.

Fr. 309 M.

τέθνηκεν αἰσχροῶς χρημάτων ἀπαιόλη

Murió en forma ultrajante, privado fraudulentamente de sus bienes.

El fragmento 309 M. equivale en su totalidad al 186 Radt. Transmitido por Eustacio (*ad Il.* B 816) parece referirse a la manera en que murió Eyoneo. Naturalmente el sujeto del verbo es Eyoneo, y quizá el verso estuviera en boca de un mensajero o del corifeo¹⁰⁴. De ser así, estaría haciendo referencia a que la muerte de Eyoneo no fue justa sino que pereció víctima de los engaños de Ixión, puesto que fue llamado a presencia de éste con el pretexto de que le iba a entregar los regalos prometidos¹⁰⁵ y al ir Eyoneo a recuperarlos, cayó en una fosa con ascuas que había preparado Ixión para asesinarle.

El empleo del término ἀπαιόλη, un *hapax*, es significativo, ya que la palabra designa concretamente una actuación con engaño y astucia; apuntaría, pues, a la acción de Ixión en el mismo sentido que el calificativo ὑπόξυλος, si es que se aplicaba a nuestro personaje.

¹⁰² Se trataría de los ἔδνα, regalos que entregaba el novio a la familia de la novia. Sobre la complejidad de las dotes en la época arcaica, cf. Snodgrass (1974) 115-118.

¹⁰³ Cf. Mette (1963); Morani - Morani (1987) 686-7, n. 3; Rodríguez Adrados (1966) 213, n. 112.

¹⁰⁴ Rodríguez Somolinos (2007) 16.

¹⁰⁵ Cf. D. S. IV, 69.

Fr. 310 M.

El *Etymologicum Genuinum A* (970.9 ss) y el *Etymologicum Magnum* (118, 24) indican que Esquilo, en *Perrébides* (fr. 186a Radt) y en *Layo* (fr. 122a Radt), hacía referencia a la práctica de probar y luego escupir la sangre del enemigo muerto (ὅτι δὲ καὶ ἐγεύοντο τοῦ αἵματος καὶ ἀπέπτυνον, Αἰσχύλος ἐν ταῖς Περραιβίσιν ἱστορεῖ καὶ ἐν τῷ Λαίῳ). Esta noticia debe quizá ponerse en relación con el pasaje de *Sobre Isis y Osiris* 20 de Plutarco, quien cita un verso de Esquilo sin indicación de la tragedia a la que pertenecía:

ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι τὸ στόμα

hay que escupir y purificar la boca¹⁰⁶.

Se hace referencia a la costumbre de probar la sangre del enemigo muerto y luego escupirla para evitar así la venganza de su espíritu¹⁰⁷. La descripción más completa de este procedimiento está en A. R. IV, 477-479 tras matar Jasón a Apsirto, el hermano de Medea:

ἦρως δ' Αἰσονίδης ἐξάργματα τάμνε θανόντος,

τρὶς δ' ἀπέλειξε φόνου, τρὶς δ' ἐξ ἄγρος ἔπτυσ' ὀδόντων,

ἦ θέμις αὐθέντησι δολοκτασίας ἰλάεσθαι·

El héroe Esónida mutiló las extremidades del muerto, lamió tres veces su sangre y tres veces escupió de sus dientes la impureza, rito de los asesinos que expían los crímenes emboscados¹⁰⁸.

En cuanto al fragmento de *Perrébides*, podría referirse a la acción posterior de Ixión tras la muerte de Eyoneo en la fosa. De citas como esta deducimos que una parte de *Las Mujeres de Perrebia* probablemente se focalizaba en el problema de la necesidad de Ixión de ser purificado tras el asesinato¹⁰⁹. Y, por tanto, no sorprende que se haya querido atribuir a esta pieza otro fragmento de obra incierta, en el cual alguien anuncia que Zeus lo va a purificar con ayuda de sangre de cerdo. De ser cierto que perteneciese a nuestra tragedia perdida, bien podría situarse en la última parte de la tragedia:

¹⁰⁶ fr. 354 Radt

¹⁰⁷ Mette (1963); Rodríguez Adrados (1966) 213, n. 112.

¹⁰⁸ Traducción de García Gual (1987).

¹⁰⁹ Boyce (1974) 17.

Fr. 648 M.

πρὶν ἂν σταλαγμοῖς αἵματος χοιροκτόνου

αὐτός σε χράνῃ Ζεὺς καταστάξας χερσῶν.

Antes de que con rociadas de sangre de un cerdo sacrificado

el propio Zeus te manche derramando gotas en tus manos.

El fragmento nos lo transmite Eustacio (*ad Il.* T 251) para indicar que el cerdo era adecuado para los ritos de purificación. Hermann lo adscribe a *Perrébides*, con la aprobación de Wilamowitz. Paw y Ahrens lo hicieron a *Ixión*. Estas palabras pueden estar en boca de un profeta o adivino, como sugirió Hermann, o de un dios, quizá incluso del corifeo¹¹⁰. El fragmento describiría el rito mediante el cual Ixión quedaría purificado por Zeus del asesinato de Eyoneo. La utilización de la sangre de un cerdo para limpiar una mancha de asesinato era habitual en Grecia¹¹¹ y algo paradójico, que ya fue criticado por Heráclito, puesto que el acto central de la purificación consistía en limpiar la sangre con sangre, y así, manchándose de nuevo, quedar purificados.

En el ritual se trataba de sustituir el cadáver por un lechón muerto y verter la sangre del animal sobre el asesino sin que esta vez éste haya provocado la sangre que se está derramando. La sangre original pegada en sus manos, derramada profanamente, se limpia por la sangre animal, vertida en ritual, de modo que los restos de sangre fácilmente se eliminan¹¹².

Sin embargo Boyce, entre otros¹¹³, prefiere aceptar que la purificación de Ixión fue parte de la trama de *Ixión* y, por tanto estos versos pertenecerían a esta tragedia y no a su predecesora *Las Mujeres de Perrebia*.

Otros fragmentos esquileos de obra incierta se han atribuido a *Las Mujeres de Perrebia*, siempre con bien fundadas dudas:

Fr. 311 M.

ἄλφινία¹¹⁴

¹¹⁰ Rodríguez Somolinos (2007) 17.

¹¹¹ Cf. *Eu.* 717 ss.; Ferecides *FGrH* 3 fr. 51; A. R. IV, 685 ss.

¹¹² Parker (1983) 370-4.

¹¹³ Boyce (1974) 18, n. 48; Cf. Radt (1985) *ad loc.*; Ferrari (1982) 158.

lepra.

Se trata de la glosa de Hesych. α 3335 Latte que recoge ‘ἀλφινία’ ή λεύκη. <Περραιβοί>. Schmidt¹¹⁵ supone que debe pertenecer a *Las Mujeres de Perrebia* de Esquilo. Dado, entonces, que el nombre del autor no aparece en la glosa, Radt lo edita con el nº 482 entre los *fragmenta dubia*.

Fr. 312 M.

Ateneo (II, 86 b) hablando de los caracoles, indica:

<Αἰσχύλος δ' ἐν Περραιβίς<ιν>> ‘ἀνηρ{ε}ιτο<τρόφος>ς’ νήσους {νηρι-
τοτρόφους} εἶρηκεν ...

No hay unanimidad en considerar que este fragmento pertenezca a Esquilo, pues, como el caso del fr. 307, se cree que podría haberse producido una equivocación a la hora de citar el autor¹¹⁶. Se barajan los nombres de Timoteo (Sulzberger), a quien Passow anteriormente adjudicaba el fr. 307, Ferécates por parte de Butler¹¹⁷, Frínico (Schweighäuser) o Epicarmo (Blomfield). Si, como Mette, consideramos cierta la atribución del fragmento a Esquilo, existen también dudas sobre a cuál de sus obras pudo pertenecer. Si descartamos *Persas* (aunque ha habido también quienes han intentado encajar la cita en esta obra), las diversas propuestas van desde adscribir el fragmento a *Las Mujeres de Perrebia* (Hecker, con la aprobación de Mette), a *Iliupersis* (Welcker) o a *Proteo* (Zackas¹¹⁸).

Lange y Pinzger¹¹⁹ apuntan, por su parte, que cuando se atribuye el fragmento a *Persas* es por referencia genérica al conjunto de la tetralogía y, dentro de esta, piensan que sería adecuada su pertenencia a una obra como *Glauco Marino*.

¹¹⁴ Se trata de un derivado de ἀλφός <<blanco>> que se explica como ή λεύκη, lo cual puede significar tanto <<lepra>> como <<álamo blanco>>.

¹¹⁵ Schmidt (1886-7).

¹¹⁶ Para un estado de la cuestión y bibliografía cf. Radt (1985) *ad fr.* 285.

¹¹⁷ Butler (1816) 136.

¹¹⁸ Zakas (1890).

¹¹⁹ Lange - Pinzger (1825) 41 ss.

Radt, finalmente, prefiere incluir el pasaje entre los *fragmenta incertarum fabularum*, con el n° 284, y decide, con dudas, editarlo como “insulae νηριτοτρόφοι”, “islas criadoras de conchas”.

En definitiva, este fragmento resulta problemático tanto por su ubicación dentro de una obra como por su atribución a un autor. Pero, en el caso de que finalmente hubiese pertenecido a *Las Mujeres de Perrebia* de Esquilo, no añade nada nuevo que nos ayude a clarificar con más precisión el argumento de esta tragedia perdida.

Fr. 394 Radt.

Estobeo (II, 611, 5 Hense) atribuye a Esquilo el verso:

Οὐκ ἀνδρὸς ὄρκοι πίστις, ἀλλ' ὄρκων ἀνήρ.

no son los juramentos garantía del hombre, sino el hombre garantía de los juramentos.

Hartung¹²⁰ sugirió que podría pertenecer a *Perrébides*. En tal caso, sería el reproche que hace Eyoneo a Ixión por no haber cumplido sus juramentos, y no estaría lejos del contexto en que debemos situar también el fr. 308 M.

Fr. dubium 451h Radt.

Se trata de un fragmento, transmitido por *P. Oxy.* 2251, compuesto probablemente en versos eolo-coriámbricos, por lo que podrían haber sido pronunciados a cargo de un coro femenino que se lamenta de la muerte de alguien ante Zeus Xénios. Algunos autores como Görschen¹²¹ sugieren atribuirlo a *Perrébides* y suponen que sería un extracto de la narración apesadumbrada por parte del coro del asesinato de Eyoneo. El texto viene a decir más o menos:

χειρ.[
ἰδὲ γάρ, ὦ Ζ[εῦ] ξέ[νι]ε] ν[...]
τ]ὸν ξενοδόκον κατασκ[
..έ]στιν χάρις ἐν θε[οί]ς
].[.]σι τοῖς δικαίοις.
τοίγάρ κ[ατα]πρισσομ[
κόμας [ἀ]φειδεῖ χειρ.[
τόδ' ἀνα[ν]θρον βρέγμαπ[...].

¹²⁰ Hartung (1853) 129.

¹²¹ Görschen (1960) 57. Detallado análisis de este fragmento en Lucas de Dios (2008).

δυρομ[έν]α σὸν πότμον γό[οις

τόδε γὰ[ρ...]...εἰν παρῶς[

“...mano... pues mira, oh Zeus dios de la hospitalidad, ahora la casa (?) acogedora de huéspedes asolada (?)... hay recompensa entre los dioses... para los hombres (?) justos. Por lo tanto cortados (?) los cabellos por mano sin contemplaciones... esta frente (?) sin música de flautas... lamentando¹²² ello tu destino con gemidos. Porque esto...”

Pero naturalmente, tanto el sentido de los versos como la atribución a la tragedia que aquí estudiamos son una mera conjetura, pues existen más obras esquíleas en las que un coro femenino llora la muerte de alguien.

Finalmente, a partir de la mínima información que se desprende de los fragmentos, parece posible reconstruir con cierto grado de certeza la existencia de un conjunto dramático sobre el mito de Ixión, del que formarían parte *Las mujeres de Perrebia* e *Ixión*. La intriga de la primera debió de incluir la boda con Día, la negativa a entregar los regalos nupciales a Eyoneo, la consecuente decepción del suegro y su asesinato a manos de Ixión, seguido de la locura. El *Ixión*, que seguiría a esta tragedia, habría entonces incluido en su trama la búsqueda de purificación de la mancha de sangre y la absolución de Ixión por Zeus, si es que ésta no había aparecido ya en las *Perrébides*, para finalizar la obra con el crimen de impiedad del tesalio. No obstante, como vimos, existen otras propuestas que indican que en el *Ixión* podrían haber aparecido en escena únicamente los procesos de súplica y purificación y se habría incluido la continuación de la historia en un tercer drama de la supuesta trilogía. Quienes siguen esta teoría sitúan en la tercera obra el juicio divino, la condena y la ejecución de la sentencia. De este modo podríamos establecer una semejanza mayor con la *Orestea* y no limitarla únicamente al paralelismo entre Orestes e Ixión. Lamentablemente no tenemos constancia de un tercer título posible, y menos aún de un drama satírico, por ello siempre existe la posibilidad de que se tratase de una trilogía no ligada, como sucede con los *Persas*, lo que eliminaría la necesidad de una tercera pieza, o, como sugiere Willamowitz¹²³, podría

¹²² Este término es un participio en singular femenino, lo que nos permite establecer que se trata de un coro femenino.

¹²³ Willamowitz (1914) 59, n.1.

tratarse de una dilogía¹²⁴. No obstante, como advierte Gantz, hay que tener siempre en cuenta que no conocemos el repertorio completo de los títulos de obras de Esquilo, y que no hay ningún ejemplo seguro de composición en dilogía.

Existe un *kántharos* de Nola (Brit. Mus. E 155, *LIMC* n° 1)¹²⁵ fechado hacia el 460 a. C., que ciertos autores¹²⁶ consideran que podría ser un reflejo del *Ixión* de Esquilo. En el vaso, atribuido al pintor de Anfítrite, aparece representado en figuras rojas Ixión, barbado y desnudo, delante de Hera sentada en su trono. El tesalio se encuentra con los brazos alejados del cuerpo, sólidamente sujetos por Ares y Hefesto y en presencia de Atenea que se aproxima por la derecha con una rueda alada en la mano.

d) COLOFÓN

En los vv. 439-442 de *Euménides* la propia Atenea presenta a Ixión como paradigma del suplicante y lo asemeja al protagonista de esta obra, Orestes. Ambos ruegan ser purificados por haber derramado la sangre de un familiar. Si en un principio la similitud entre ambos personajes parece ser muy grande, Orestes, sin embargo, se encarga a lo largo de la obra de mostrar de manera indirecta que hay grandes diferencias entre ellos. En primer lugar, Orestes no se considera impuro, pues se ha purificado antes de ir a suplicar a Atenea, lo que no se puede decir de Ixión, ya que a él nadie quiso purificarlo (445-446). En segundo lugar, Orestes tenía un motivo muy poderoso para matar a su madre, vengar la muerte de su padre (462-464); por el contrario, Ixión sólo la pura avaricia. Y, por último, Orestes tenía la aceptación divina en el crimen que cometió, Apolo le apoyaba en lo que hacía (465). A Ixión ningún dios le asistía, sólo su propia arrogancia.

¹²⁴ Como ninguno de los demás títulos conservados cuadra, aparentemente, con el tema, este caso fue uno de los que dio a pie a pensar que Esquilo pudo haber compuesto dilogías, junto a *Misios – Télefo*, *Lemnios – Filoctetes* y *Memnón – El pesaje de las almas*. Cf. Gantz (1979) 297-9.

¹²⁵ Lochin (1990) art. “Ixión”, V, 1, 858 y V, 2, 554.

¹²⁶ Cf. Séchan (1926) 392 ss; Webster (1967b) 142; Aélion (1983) 275; Green - Handley (1995) 39 y 113.

Deducimos que si la intención de Atenea es presentar a Orestes en claro paralelismo con Ixión, no se debe tanto a su semejanza con lo que hizo anteriormente (el asesinato), sino como una advertencia a que el posible comportamiento posterior de Orestes, tras ser purificado, sea el de actuar ingratamente como lo hizo Ixión.

Apolo, unos versos más tarde, plantea la duda de que purificar a un asesino pueda convertirse en un error. Pero para ello de nuevo se toma el ejemplo del tesalio: si Zeus lo hizo con Ixión, aun sabiendo cuál sería su comportamiento, considera Apolo que también ahora es lícito que se purifique a Orestes.

Pero *Euménides* no fue la única obra esquilea en la cual era nombrado nuestro personaje, sino que Esquilo compuso una serie de piezas que relataban el mito de Ixión. Por un lado encontramos *Ixión*, dedicada en exclusiva a nuestro personaje, y a tenor de los fragmentos conservados podemos deducir que la súplica de Ixión a Zeus, tras asesinar a su suegro, y la posterior purificación formaban parte del argumento. Por otro lado, junto con *Ixión*, Esquilo habría compuesto *Mujeres de Perrebia*, precediendo a la anterior, en la cual aparecería la primera impiedad de Ixión: el asesinato. No tenemos certeza de que el final del mito (el castigo eterno) se hubiese puesto en escena en alguna de sus obras, pero es evidente que hoy en día no conocemos todos los títulos de las obras de Esquilo.

I. 2.3.2. SÓFOCLES

a) *FILOCTETES* 676-679

Sófocles también se sirve del ejemplo mítico de Ixión en los vv. 676-679 de *Filoctetes*:

Χο. λόγῳ μὲν ἐξήκουσ', ὅπῳπα δ' οὐ μάλα
τὸν πελάταν λέκτρων ποτὲ <τῶν> Διὸς
κατ' ἄμπυκα δὴ δρομάδα
δέσμιον ὥς ἔβαλεν παγκρατῆς Κρόνου Παῖς¹²⁷.

Coro: De oídas lo sé, pues jamás lo vi yo mismo,
que [Ixión], el que un día se acercó al lecho de Zeus,
fue amarrado a la giradora rueda
por el potente hijo de Crono¹²⁸.

Los manuscritos introducen Ἰξίονα al comienzo del v. 678, lo que produce que este verso sea más largo que su correspondiente de la antístrofa, v. 693. Por tanto, se piensa que Ἰξίονα o δέσμιον, uno de los dos términos, debe ser eliminado por no formar parte del verso en su origen. Jebb¹²⁹ considera que debería ser omitido Ἰξίονα, ya que a menudo el poeta tiende a prescindir del nombre propio en la alusión mítica, cuando el contexto tiene un significado claro¹³⁰. En este caso sería adecuado que no se citase a Ixión, porque el espectador conoce con toda claridad quién fue atado a una rueda por querer tener relaciones con Hera, o, quizá, porque estaba reciente cronológicamente el *Ixión* de Eurípides que precedió a esta obra¹³¹. Además, a partir de ciertas consideraciones poéticas es preferible que figure el término δέσμιον, aunque no sea necesario para dar sentido al verso, que se debió introducir en los manuscritos como glosa explicativa.

¹²⁷ Jebb (1932 = 1966) 112 distribuye los versos de otra manera, considera 678-9 un único verso y, por tanto, κρόνου Παῖς correspondería al verso siguiente.

¹²⁸ Seguimos para esta cita la traducción de Errandonea Goicoechea (1968).

¹²⁹ Jebb (1932 = 1966) 112, *ad v.* 679

¹³⁰ Como referencia podemos tomar *Ant.* 133, donde Capaneo se describe pero no se nombra, y 966-987, de la misma obra, donde Cleopatra es nombrada sólo como la madre de los Finidas (980) e hija de Bóreas (985).

¹³¹ Cf.: Webster (1970) 111, *ad v.* 677.

Por el contrario si finalmente se opta por eliminar δέσμιον y mantener Ἰξίονα, se mantendría el orden que aparece en los manuscritos y sólo se debería cambiar κατ' por ἀν':

Ἰξίον' ἀν' ἄμπυκα δὴ δρομάδ' ὥς ἔβαλεν...

En cuanto a la mención del mito que aquí se hace, se corresponde con la llamada segunda parte de la historia de Ixión: cuando éste intenta violar a Hera, y Zeus le castiga eternamente.

Las razones por las cuales el mito ha sido elegido en este contexto parecen ser dos. En primer lugar, le sirve al coro como ejemplo de quien sufrió *un destino más odioso*¹³², el que Ixión mereció por su conducta. Se compara así con el destino de Filoctetes, a quien también le sobrevino un mal hado; pero, al contrario que Ixión, sin haber hecho mal a nadie y sin merecerlo, fue abandonado a su suerte casi diez años, pasando por los peores momentos a causa de sus heridas y del lugar en donde se encontraba¹³³. Es habitual que este tipo de paralelos mitológicos se dan a menudo en las tragedias: ya anteriormente hemos visto cómo Esquilo compara a Ixión con Orestes, por ser ambos suplicantes tras haber cometido un delito de sangre; ejemplos semejantes encontramos en *Coéforas* v. 585 ss., donde se relaciona a Clitemnestra con las mujeres Lemnias por el tipo de crimen, o en el mismo Sófocles en *Antígona* v. 944 ss., donde se equipara el sufrimiento de la heroína con el de Dánae o Licurgo. Además, la elección por parte de Sófocles del mito de Ixión para la comparación puede ser continuación de una alusión anterior, pues ya, anteriormente, se puede intuir que los vv. 672-673 pronunciados por Neoptólemo¹³⁴ se refieren a Ixión¹³⁵:

ὅστις γὰρ εὖ δρᾶν εὖ παθὼν ἐπίσταται,
παντὸς γένοιτ' ἂν κτήματος κρείσσων φίλος.
Quien a los beneficios sabe corresponder,
es amigo mejor que todos los tesoros.

¹³² S. *Ph.* v. 681.

¹³³ Cf. S. *Ph.* vv. 682-717.

¹³⁴ Los vv. 672-3 fueron considerados espurios por Dindorf y Wunder. Pero parece que deben considerarse genuinos. En un principio los manuscritos recogían que estos versos eran pronunciados por Filoctetes, lo que parece ser un error, pues εὖ παθὼν no puede aplicarse bien a la figura de Neoptólemo, y sí se adapta mejor a la personalidad de Filoctetes. Posteriormente, a partir de la sugerencia de Doederlein, se corrigió y pasó a considerarse que los vv. 671-3 correspondían al parlamento de Neoptólemo. Cf. Jebb (1932 = 1966) 110, *ad* vv. 671-3.

¹³⁵ Jebb (1932 = 1966) 112, v. 677.

En segundo lugar, son estos mismos versos los que nos hace pensar que la alusión a Ixión empieza en ellos y culmina en los controvertidos vv. 676-679. Neoptólemo, reconociendo la gratitud que Filoctetes le profesa, recuerda la frase que el tesalio debe repetir por toda la eternidad y que viene a decir que hay que corresponder con bien a quien te haya hecho el bien¹³⁶. Ixión no aprendió que se debe ser agradecido hasta que fue demasiado tarde, pero sí lo sabía Filoctetes, pues a la promesa por parte de Neoptólemo de sacarle de la isla en la que estaba abandonado, le recompensó con el ofrecimiento del arco de Heracles. Como consecuencia de que Neoptólemo alude a la frase famosa de Ixión y trae a la memoria la evocación de su historia, el coro unos versos más tarde aprovecha para verbalizar el motivo por el cual Ixión es merecedor de lo que sufrió. Y ambas alusiones a Ixión, tanto en los versos de agradecimiento, como en el destino cruel que sufrió Ixión por ser ingrato, confluyen en el sentir de que quien pagó a Zeus con ingratitud, se merece un castigo penoso. Algo que no hizo Filoctetes y, por ello, no es merecedor de seguir sufriendo y su castigo finalizará, tal y como predice el coro en el v. 720:

Νῦν δ' ἀνδρῶν ἀγαθῶν παιδὸς ὑπαντήσας

εὐδαίμων ἀνύσει καὶ μέγας ἐκ κείνων·

y ahora ha hallado al hijo de valientes hombres y, de este mal, grande y dichoso saldrá.

b) IXIÓN

La posibilidad de que Sófocles hubiese escrito una tragedia con el título de *Ixión* fue rechazada durante mucho tiempo. Se consideraba que el único fragmento atribuido al *Ixión* de Sófocles debía pertenecer a la obra homónima de Esquilo y que, por tanto, se trataba de un error de atribución¹³⁷. Posteriormente y gracias a DID. A 4b 6 ss.¹³⁸ se pudo asegurar que Sófocles escribió una obra con ese título. El argumento debía de versar sobre el comportamiento impío del

¹³⁶ Aunque el léxico del v. 671 no corresponde exactamente con las frases que nos transmiten Pi. P. II, 31 o los escolios, sí lo hace en el sentido general. Cf. *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Od.* XXI, 303; *sch. in Pi. P. II*, 39, 40b, 41 y 77b.

¹³⁷ Cf. Welcker (1839) 402; Séchan (1926) 321.

¹³⁸ DID. A 4b 6 ss.: [παλαῖα τρ]αγωδίαι [.....ἐ]νίκα [.....Σ]οφο(κλέους)[.....δ]εὺ
'Ιξί[ον].....τρί Οἱ]δίποδι

protagonista¹³⁹, sin que sea posible concretar qué parte de la historia de Ixión tendría mayor relevancia.

Tan sólo conservamos del *Ixión* de Sófocles el fr. 296 Radt:

δίψιον.

Este fragmento es de escaso interés para nosotros, pues no aporta ninguna información que nos ayude a esclarecer esta tragedia perdida. El fragmento nos es transmitido por el *sch. in A. R. IV*, 14:

παρὰ τὸ ἴψαι Σοφοκλῆς ἐν ᾿Ιξίονι δίψιον φησὶ τὸ βεβλαμμένον.

Y por *sch. in Hom. Δ 171 in Cramer, Anecd. Par. II 162*, 25:

ἢ βλαβερόν ἀπὸ τοῦ ἰψίον ἢ παρὰ τὸ ἴψαι. Σοφοκλῆς ἐν ᾿Ιξίονι κατὰ πλεονασμόν τοῦ δ δίψιον φησὶ τὸ βεβλαμμένον¹⁴⁰.

Parece que δίψιον en el sentido de βλαβερός debía de ser un término poco usado, por lo que βεβλαμμένος apareció como una glosa adecuada para ello¹⁴¹.

Si difícil es discernir si el fragmento pertenece o no a una tragedia de Sófocles, mayor dificultad conlleva conocer si alguna de las representaciones iconográficas que del mito de Ixión nos han llegado escenifican su *Ixión* perdido. Boyce¹⁴² apunta la posibilidad de que el cántaro de Nola (Brit. Mus. E 155 = *LIMC* nº 1) represente una escena de esta tragedia, basándose en que en esta misma pieza hay otra escena que se podría identificar con la tragedia de Sófocles *Laoconte*. Ambas imágenes tendrían en común no sólo que ilustran obras del mismo autor, sino también que son representaciones de dos crímenes impíos, el ultraje de Ixión contra Hera y la lasciva unión de Laoconte con su esposa en el templo de Apolo¹⁴³.

¹³⁹ Lucas de Dios (1983) 145-6.

¹⁴⁰ Con la corrección de Papageorgio. Pearson (1963) 296, prefiere corregirlo como ἄττησι βεβλημένον.

¹⁴¹ Pearson (1963) 214.

¹⁴² Boyce (1974) 172-4.

¹⁴³ Para otras interpretaciones cf. Webster (1967b) 142; Aélion (1983) 275; Green - Handley (1995) 39 y 113; *LIMC* (1990) V, 1, 858 y V, 2, 554.

I. 2.3.3. EURÍPIDES

Eurípides, como ya antes hiciesen Esquilo y Sófocles, también se sirve de Ixión como ejemplo mítico. Se cita en dos de sus obras conservadas, *Heracles* (v. 1298) y *Fenicias* (v. 1185), y era el protagonista de otra tragedia perdida que llevaba su nombre.

a) *HERACLES* 1295-1298

ἐς τοῦτο δ' ἥξειν συμφορᾶς οἶμαί ποτε·
φωνὴν γὰρ ἥσει χθὼν ἀπεινέπουσά με
μὴ θιγγάνειν γῆς καὶ θάλασσα μὴ περᾶν
πηγαί τε ποταμῶν, καὶ τὸν ἄρματῆλατον
'Ιξίον' ἐν δεσμοῖσιν ἐκμιμήσομαι.

Creo que algún día llegaré a este grado de desdichas

la tierra emitirá una voz y me prohibirá

que la toque, y el mar y las corrientes de los ríos me prohibirán que las cruce, y seré la exacta replica de Ixión, encadenado a una rueda¹⁴⁴.

Heracles se lamenta de sus involuntarios crímenes y de lo desdichado que va a ser de ahora en adelante. Se imagina rodando de ciudad en ciudad sin poder establecerse en ningún lado por culpa de las desgracias que arrastra. Su error será eterno como lo es el castigo de Ixión, girar eternamente atado a una rueda¹⁴⁵.

Con este paralelismo Eurípides destaca el castigo de la rueda y omite cualquier otra mención al resto del mito de Ixión. No se nos da ninguna información sobre cómo imaginaba que debía ser la rueda, si llevaba alas, ardía en fuego o de qué material estaban hechas las ligaduras a las cuales alude δεσμοῖσιν. Tampoco se menciona cuáles fueron los delitos cometidos por Ixión que le llevaron a tal castigo, pero los versos siguientes a esta cita pronunciados por Heracles y posteriormente los del corifeo (1299-1312) remiten a la diosa Hera como responsable de sus desdichas. Aunque no se hace explícitamente

¹⁴⁴ Traducciones de Labiano Ilundain (2005²).

¹⁴⁵ Cf. Ammendola (1925) *ad* v. 1298; Wilamowitz (1959) *ad hoc*; Bond (1981) *ad* v. 1298; Rodríguez Adrados (1990) *ad* v. 1298.

referencia al conflicto entre Ixión y Hera por ser de sobra conocido, al pronunciar Heracles las palabras 'Ιξίον'... ἐκμιμήσομαι, al espectador le vienen a la memoria más puntos en común entre ambos personajes que los del castigo propiamente. La figura de Hera estaría detrás de los dos y sería un punto de partida de sus desdichas: directo, en el caso de Heracles, puesto que es la diosa quien le manda la locura, e indirecto en el caso de Ixión, pues es por ella por quien Ixión pierde la cordura hasta el punto de ganarse el castigo eterno.

b) *FENICIAS* 1180-1186

Se trata de un tema problemático y muy discutido por los críticos el aceptar si los versos 1183-1185 de las *Fenicias* fueron escritos de mano del propio Eurípides o, por el contrario, son un añadido posterior. A partir de esta incertidumbre, nos es difícil saber si la mención de Ixión estuvo realmente alguna vez en el texto original.

ἤδη δ' ὑπερβαίνοντα γείσα τειχέων
βάλλει κεραυνῶι Ζεύς νιν· ἐκτύπησε δὲ
χθών, ὥστε δεῖσαι πάντας· ἐκ δὲ κλιμάκων
[ἐσφενδονᾶτο χωρὶς ἀλλήλων μέλη,
κόμαι μὲν εἰς Ὀλυμπον, αἶμα δ' ἐς χθόνα,
χεῖρες δὲ καὶ κῶλ' ὥς κύκλωμ' Ἰξίονος]
εἰλίσσεται, ἐς γῆν δ' ἔμπυρος, πίπτει νεκρός.

Pero, cuando ya trasponía el parapeto de la muralla
le alcanza un rayo de Zeus. Retumbó
la tierra, como para espantar a todos. Desde lo alto de la escala
[partieron disparados lejos unos de otros sus miembros,
sus cabellos hacia el Olimpo, su sangre hacia la tierra,
y los brazos y las extremidades como la rueda de Ixión]
rodó, y se desploma en tierra abrasado, cadáver¹⁴⁶.

Nauck, seguido por Murray, valoró que los versos 1183-1185 debían ser eliminados del texto original; a ellos se sumó Méridier que los consideraba absurdos y de mal gusto para pertenecer a Eurípides¹⁴⁷. Sin embargo, frente a

¹⁴⁶ Traducción de García Gual (1985).

¹⁴⁷ Cf. Grégoire-Méridier (1950) 202; Dos Santos Alves (1975) 444; Powell (1979) 202.

esta teoría Pearson considera la posibilidad de que en realidad sí fuesen de Eurípides alegando que se trata del clímax de una narración de batalla y que Eurípides, como testimonian otros pasajes, en momentos semejantes no era contrario a describir horribles heridas y mutilaciones.

Mastronarde¹⁴⁸ no está de acuerdo tampoco con la eliminación por completo de estos versos, pues el texto que deja Nauck es demasiado simple y breve y, por tanto, le parece apropiado considerar la propuesta de West¹⁴⁹, que se basa en no eliminar por completo los versos 1183-1185 sino reducirlos a:

ἐσφεινδονᾶτο χῶς κύκλωμ' Ἰξίονος.

Mastronarde admite que el v. 1184 conlleva problemas de diversa índole que apuntan a que deba ser eliminado por varias razones:

- El uso épico de Ὀλυμπον por οὐρανόν suele utilizarse en tragedia sólo para referencias solemnes al cielo como casa sagrada de los dioses o en un contexto más “laico” puede utilizarse como muestra de un estilo más elevado.

- Κόμαι y αἶμα resultan extraños como expansión de μέλη, por lo que si se quiere salvar el v. 1184 debemos interpretar κόμαι como sinécdoque por “cabeza”.

- El v. 1184 hace referencia a un cuerpo desmembrado, pero, sin embargo, la imagen de los vv. 1185-1186 implica que las manos y las piernas están aún unidas al tronco.

- Parece tosco que en muy poca distancia encontremos dos formas distintas para tierra (1186 ἐς γῆν después de ἐς χθόνα). Pero ya en *Heracles* 1295-1296 aparece la secuencia χθών...γῆν.

Según Mastronarde la mejor solución sería eliminar el v. 1184, que podría haber surgido como expansión de χωρὶς ἀλλήλων, entendido como “separados unos de otros”. Si el verso 1183 se considera auténtico y eliminamos el v. 1184, μέλη se convierte en el sujeto de ἐσφεινδονᾶτο y χωρὶς ἀλλήλων debería entenderse como “extendidos en diferentes direcciones”; de este modo este verso estaría anticipándose a la imagen del v. 1185 que describe el cuerpo de Capaneo, tras ser lanzado, rodando por tierra con

¹⁴⁸ Mastronarde (1994) 477.

¹⁴⁹ West (1982) 311-317.

los miembros en cruz, como si de Ixión en la rueda se tratase. Esta imagen tendría su confirmación a través de la iconografía fechada a partir del siglo IV a.C. que muestra a Ixión atado a una rueda con los brazos separados y las piernas abiertas en forma de aspa. Esta posición la encontramos en el Ánfora de Ruvo (Ermitage 424, *LIMC* nº 3), el Ánfora de Capua (Berlín 7336, *LIMC* nº 14), o el Ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* nº 15). Anteriormente, en los siglos VI-V, la posición de Ixión en la rueda era de carrera arrodillada y atado a la rueda por los codos y las rodillas (cf. Fondo de copa, Ginebra Mus. HR 28, *LIMC* nº 9).

Si, finalmente, debemos considerar la totalidad de los versos como auténticos, a excepción del v. 1184, y en ellos el nombre de Ixión aparecía por expreso deseo de Eurípides, creo que no lo hizo sólo para darnos una imagen plástica de cuál fue la posición en la que cayó Capaneo, sino que la semejanza con Ixión servía, además, para mostrarnos a Capaneo como ὑβριστής. Ya en el v. 1172-1176 aparece jactándose al creerse tan superior que no podría ser detenido en combate ni por el propio Zeus:

Καπανεὺς δὲ πῶς εἴποιμ' ἄν ὥς ἐμαίνετο;
μακραύχενος γὰρ κλίμακος προσαμβάσεις
ἔχων ἐχώρει, καὶ τοσόνδ' ἐκόμπασεν,
μηδ' ἄν τὸ σεμνὸν πῦρ νιν εἰργαθεῖν Διὸς
τὸ μὴ οὐ κατ' ἄκρων περγάμων ἐλεῖν πόλιν.
De Capaneo, ¿Cómo te diría cuán frenético estaba?

Porque avanzaba llevando una muy alta escalera,
y llegó a jactarse de que ni el venerable rayo de Zeus le detendría
de apoderarse de la ciudad desde lo más alto de sus bastiones.

Eurípides nos muestra que quien decide ir contra Zeus no saldrá indemne y, por ello, como hizo anteriormente con Ixión, el propio dios castiga a Capaneo matándolo.

Una imagen semejante a la que Eurípides presenta en los vv. 1180-1186, en la que Zeus castiga al soberbio con su rayo, la encontramos también en la *Antígona* de Sófocles. El coro relata la actitud altanera con la que se presentó Polinices a atacar Tebas y cómo murió a causa de ello:

Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους

ὑπερεχθαίρει, καί σφας ἐσιδὼν
 πολλῶ ῥεύματι προσνισσομένους,
 χρυσοῦ καναχῆς ὑπεροπλίαις,
 παλτῶ ῥίπτει πυρὶ βαλβίδων
 ἐπ' ἄκρων ἤδη
 νίκην ὀρμῶντ' ἀλαλάσαι.

Ἀντιτύπα δ' ἐπὶ γὰρ πέσε τανταλωθεὶς... (vv. 127-134)

Es que Zeus odia hablar al jactancioso y el exceso y, al ver acercarse a esa tropa a atacar con sonora y dorada armadura como un impetuoso torrente, de lo alto del muro ha blandido su rayo y lanzó sus llamas celestes a aquél que el aullido victorioso empezaba a entonar.

Vaciló y su figura cayó y resonó la tierra¹⁵⁰.

c) *IXIÓN*

Al igual que Esquilo, Eurípides compuso una tragedia bajo el título de *Ixión*. Parece que la diferencia entre estas dos piezas radicaba en la parte del mito representada durante la trama. Esquilo ponía en escena el mito de Ixión en dos piezas conocidas por nosotros (como ya se señaló, no sabemos con seguridad cuál era la tercera pieza de la trilogía), a saber, la muerte de Eyoneo que se representaría en *Las Mujeres de Perrebia*, y en *Ixión* se desarrollaría el segundo delito llevado a cabo por el protagonista y el consecuente castigo por tales acciones. Frente a Esquilo, Eurípides podría haber concentrado la totalidad del mito en una sola tragedia. Por los fragmentos conservados sabemos que Ixión aparecía como portador de una mancha, procedente del asesinato de Eyoneo, pero de lo que no tenemos certeza es de si tal asesinato se producía durante la representación de la obra o ya se había producido antes de comenzar la pieza y, por tanto, se hacía referencia a él¹⁵¹.

Se ha intentado establecer la posible fecha de composición del *Ixión* de Eurípides a partir de cierta información que, tomando el dato de Filócoro, nos transmite Diógenes Laercio en las páginas que dedica a la vida de Protágoras

¹⁵⁰ Traducción de Manuel Fernández Galiano (1999).

¹⁵¹ Aélion (1983) 273 ss.

(IX, 55). En ella se nos narra que Eurípides en el *Ixíon* hacia alusión a la muerte de Protágoras:

Φησὶ δὲ Φιλόχορος, πλέοντος αὐτοῦ ἐς Σικελίαν, τὴν ναῦν καταποντωθῆναι. Καὶ τοῦτο

αἰνίττεσθαι Εὐρίπιδην ἐν τῷ Ἰξίονι.

Y afirma Filócoro que, cuando él [Protágoras] navegó hacia Sicilia, el barco se hundió, y que a este suceso hace alusión de manera críptica Eurípides en *Ixíon*.

A partir de esta noticia debemos situar la obra cercana, cronológicamente, al 420 a. C., término considerado *post quem* según Davidson¹⁵². En esta línea Webster¹⁵³ sitúa el *Ixíon* entre el 420-417, frente a autores como Croop-Fick¹⁵⁴ que dan como margen el periodo comprendido entre el 420-406, término *ante quem*, fecha de la muerte de Eurípides. No obstante, si la fecha de la muerte de Protágoras en 412-411 dada por Jacoby (*FGrH*, 328 F 217) es la correcta, entonces parecería que la datación de la obra en torno al 410-408 por Wilamowitz¹⁵⁵ es, quizás, la más apropiada.

Aunque no nos es posible conocer la intriga con claridad a través de los fragmentos conservados, podríamos hacernos una idea del tono de la obra a partir de una cita de Aristóteles, que considera los *Ixíones* junto a los *Ayantes* como ejemplos de tragedias *patéticas*.

Τραγωιδίας δὲ εἶδη εἰσὶ τέσσαρα...<ἡ δὲ> παθητική, οἷον οἱ τε Αἴαντες καὶ οἱ Ἰξίονες. (*Poet.* 1455b, 32.)

Por este comentario Schmidt ve en el *Ixíon* un ejemplo de tragedia que no inspira ni piedad ni temor, puesto que Ixíon es un hombre esencialmente malvado que pasa de la dicha a la desgracia como consecuencia de sus acciones¹⁵⁶, lo que no habría producido al público compasión alguna al considerar a Ixíon merecedor de semejante destino.

Tras estudiar cada uno de los fragmentos atribuidos al *Ixíon* de Eurípides llegamos a la conclusión de que es mucho lo que desconocemos de esta obra,

¹⁵² Cf. Davison (1953) 36.

¹⁵³ Webster (1967).

¹⁵⁴ Croop - Fick (1985) 70.

¹⁵⁵ Wilamowitz (1875= [reimpr. 1963]) 154. Mette (1982, 147-8) de manera aproximada sitúa la obra hacia el 412/11, coincidiendo con la fecha de la muerte de Protágoras, pues la noticia habría tenido tanta repercusión que el propio Eurípides se habría hecho eco en el *Ixíon*.

¹⁵⁶ Cf. Jouan-Van Looy (2000) 211-220 y para la cita de Schmidt nota 14 de estos mismos autores.

puesto que en ellos no apreciamos los detalles suficientes que nos aclaren qué partes del mito se veían en escena, en qué lugar se situaba la trama de la obra¹⁵⁷, ni quiénes eran los personajes y el coro que aparecían en ella. No obstante, pasaremos a analizar cada uno de los fragmentos conservados con el fin de acercarnos lo más posible a esta obra.

Fr. 424 Kannicht.

Φλεγύαινος υἱέ, δέσποτ' Ἰξίων

Soberano Ixión, hijo de Flegias

Esta exhortación al protagonista de la obra viene acompañada de su filiación. Flegias es el nombre más extendido para su padre tal y como nos documentan los escolios, aunque no era el único que se barajaba¹⁵⁸.

Fr. 425 Kannicht.

ὅστις γὰρ ἀστών πλέον ἔχειν πέφυκ' ἀνὴρ,

[οὐδὲν φρονεῖ δίκαιον οὐδὲ βούλεται]

φίλοις τ' ἄμικτός ἐστι καὶ πάσῃ πόλει.

Quien por naturaleza quiere tener más que sus conciudadanos,

[no es justo ni en su pensamiento ni en sus deseos]

es insociable no sólo con sus amigos sino con toda la ciudad.

Este fragmento nos es transmitido en dos ocasiones por Estobeo: Stob. II, 10 (περὶ ἀδικίας) 7 y II, 22 (περὶ ὑπεροψίας) 2.

Wecklein omite el segundo verso, por parecer una glosa explicativa introducida en el texto y por no tener ninguna partícula que lo una con el verso anterior.

En cuanto al contenido de los versos, parece ser una advertencia a Ixión sobre las consecuencias que puede traer el dejarse llevar por la ambición¹⁵⁹.

Si realmente estos versos pertenecen al *Ixión*, es seguro que habría más de un momento apropiado en toda la obra para que alguien dirigiera estas

¹⁵⁷ Mette (1982) 147 sitúa la acción delante del palacio de Ixión en Tesalia, ya que los palacios y los templos solían ser los decorados propios de las tragedias.

¹⁵⁸ Recogemos las variantes así como las diversas fuentes en que se pueden encontrar en el capítulo III. 1.2. Padres.

¹⁵⁹ Cf. Webster (1967) 160; Jouan– Van Looy (2000) 214.

palabras al tesalio, pues éste se caracterizaba por tener un comportamiento movido por sus más bajas pasiones.

Si en la obra se ponía en escena la muerte de Eyoneo, estos versos podrían referirse a la negativa por parte de Ixión a pagar la dote a su suegro. La consecuencia de su codicia le llevaría no sólo a preparar un asesinato, sino que Ixión, por ello, se convertiría en ἄμικτος para sus conciudadanos, que se negaron a purificarle, y para los dioses, que lo despreciaron.

Desde otra perspectiva, estas palabras se podrían pronunciar como advertencia en el momento en que Ixión, enloquecido, deseó unirse a Hera. En este punto *el querer tener más que sus conciudadanos* puede tomar un carácter más particular y referirse no a todo el mundo de una manera general, sino a los propios dioses. Ixión, cuando pretendió tener amoríos con Hera, vivía entre los dioses, y su intento de abusar de ella superó cualquier pretensión que haya tenido ningún mortal, e incluso los propios dioses Olímpicos. El ataque, por parte de Ixión, a la pareja de dioses, que fundamenta y garantiza el orden cósmico a través de su relación hierogámica¹⁶⁰, es consecuencia, una vez más, de la gran ambición que poseía. Las repercusiones de semejantes actos le traerán, no sólo la ausencia de relación con sus amigos y conciudadanos, sino el castigo eterno.

Del carácter orgulloso e ingrato del ambicioso (φιλότιμον) personaje, protagonista del drama de Eurípides, *Ixión*, se hace también eco la *Suda* al referirse a un gramático llamado *Demetrio que recibió el sobrenombre de Ixión por ser sorprendido robando las laminillas de oro de la estatua de Hera en Alejandría*¹⁶¹.

A partir del fragmento 425 Kannicht, Hartung supone que existía un momento en la tragedia en el que Ixión le cuenta a un confidente sus deseos por Hera y éste, por medio de los versos anteriores, le aconseja no excederse¹⁶².

Fr. 426 Kannicht.

Τά τοι μέγιστα πάντ' ἀπεργάζεται βροτοῖς
τόλμ' ὥστε νικᾶν. οὔτε γὰρ τυραννίδες

¹⁶⁰ Cf. Detienne (1972 = 1983) 176.

¹⁶¹ *Suda* s. ν. Δημήτριος (δ 430 Adler) y para más información acerca de este testimonio vid. cap. III. 2.3. Ingratitud e intento de violación.

¹⁶² Cf. Jouan–Van Looy (2000) 214.

χωρὶς πόνου γένοιντ' ἂν οὔτ' οἶκος μέγας.

Entérate de que todas las cosas más grandes se las hace a los mortales

la audacia hasta conseguir vencer. Porque ni las tiranías

sin esfuerzo pueden llegar a existir ni una casa grande.

Transmitido por Stob. IV, 10 (ἐπαινος τόλμης) 14, el fragmento se atribuye sin ninguna duda a un parlamento del personaje de Ixión, al que Eurípides presenta, según L. Séchan, como un razonador que hace, por cualquier procedimiento, con los argumentos de la sofística teorías sobre sus propios crímenes. Parece que el personaje de Calicles, en el *Gorgias* de Platón, podría haberse servido no sólo de estos versos para apoyar sus teorías, sino también de los versos que forman el fr. 425 Kannicht.

διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν, καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.

Por eso precisamente, por ley se dice que eso es injusto y vergonzoso: pretender tener más que la mayoría, y a eso llaman cometer injusticia. Pero la misma naturaleza –creo– lo revela, que es justo que el que es mejor posea más que el inferior, y que el más poderoso más que el más desvalido. De muchas maneras en los animales, y en las ciudades todas y los linajes de los hombres es patente que así es: que la justicia ha sido establecida de esta manera: que el más fuerte gobierne al más débil y posea más que él¹⁶³ (Platón, *Gorgias* 483 c-d)

Una vez más Eurípides podría haberse hecho eco en el siguiente fragmento 426a Kannicht de los debates sofistas de su tiempo¹⁶⁴, cuando Ixión presenta un pensamiento un tanto osado, quizá demasiado temerario en sí mismo al tratarse de un elogio de τόλμα. Ixión defiende que para triunfar en la vida se debe arriesgar, sólo así se puede mantener una tiranía o la riqueza. En su caso, Ixión se arriesgó hasta la imprudencia, pues si estos versos hacen referencia a

¹⁶³ Traducción de Serrano Cantarín – Díaz de Cerio Díez (2000).

¹⁶⁴ Cf. Aélion (1983), 274; Jouan–Van Looy (2000) 214.

uno de los dos crímenes que cometió para conseguir lo que quería, los dos le acarrearán consecuencias desastrosas para él. El primero, el asesinato, le trajo no sólo la mancha sino también la locura, y el segundo crimen, el intento de violación a Hera, le traerá el castigo eterno.

Según Boyce¹⁶⁵, este Ixión, tan presuntuoso y razonador a la manera de la sofística, que defiende sus crímenes, sería un reflejo de la influencia que sobre Eurípides ejerció el filósofo Protágoras, con quien parece que tuvo relación y podría haber sido uno de sus maestros.

Fr. 426 a Kannicht.

Τοῦ μὲν δικαίου τὴν δόκησιν ἄρτυσο
τὰ δ' ἔργα τοῦ πᾶν δρῶντος ἔνθα κερδανεί<ς>.

Procura conseguir la reputación de un hombre justo
pero los hechos propios de un hombre que se atreve a todo, allí donde obtendrás ganancias.

El fragmento lo transmiten Stob. II, 3 (περὶ φρονήσεως) 38 y Plu. en *de aud. poet.*, 3, 18e inmediatamente después de los versos 524-525 de *Fenicias*, de manera que, aunque no nombra al autor, debemos suponer que pertenece al mismo de la cita anterior.

Estos versos estarían de nuevo en boca del propio Ixión, y en la línea del fragmento anterior, sigue defendiendo sus acciones por medio de los razonamientos propios de la sofística. Se trata de un retrato cínico que argumenta la búsqueda de la victoria en la vida por cualquier medio y con independencia de lo justo. En las palabras atribuidas a Ixión existe una oposición muy marcada entre δοκέω / ἔργα, aparentar lo que no se es, para conseguir lo que se quiere. Como si de una lección moral se tratase, Ixión aconseja comportarse ante la gente como un hombre de justicia, pero ante posibles intereses nada debe detenerte para conseguir aquello que quieres. Es así como Ixión está justificando no sólo el crimen que ha cometido contra su suegro, sino también los que cometerá después.

Si comparamos las palabras atribuidas al *Ixión* de Eurípides con los fragmentos del *Ixión* de Esquilo, vemos que se da una visión muy diferente de la

¹⁶⁵ Boyce (1974) 23; n. 66. Cf. Webster (1967) 22 ss.

vida. En la obra eurípidea Ixión defiende que hay que sacar todo el provecho necesario a las situaciones y se vanagloria de ello; por el contrario, como vimos, en Esquilo nuestro personaje reconoce su desgracia y considera que es preferible morir a llevar una vida malvada¹⁶⁶.

Fr. 427 Kannicht.

El *sch. in E. Or. 73* nos aporta información sobre el argumento del *Ixión* de Eurípides:

οἱ δὲ τοῖς ἐναγέσι προσφθεγγόμενοι αὐτοὶ δοκοῦσι μιαίνεσθαι, ὥς καὶ ἐν Ἡρακλεῖ καὶ Ἰξίονι δέδεικται.

Aquéllos quienes dirigen la palabra a los malditos, parecen contraer ellos mismos una mancha, como se muestra en *Heracles* e *Ixión*.

Era creencia extendida entre los griegos que si alguien tocaba a un maldito, antes de ser purificado, también contraía la misma mancha que el asesino¹⁶⁷. Referencias a este tipo de creencias pueden verse en varias tragedias de Eurípides. En *Heracles* las referencias a la contaminación por ver o hablar con un maldito que no ha sido purificado son continuas a partir del momento en que Heracles asesina a su mujer y sus hijos. Esta idea recurrente aparece en los versos 1155-1156 y 1160-1162 cuando Heracles ve acercarse a Teseo:

ὀφθησόμεσθα καὶ τεκνοκτόνον μύσος
ἐς ὄμμαθ' ἥξει φιλτάτῳ ξένων ἐμῶν...
...αἰσχύνομαι γὰρ τοῖς δεδραμένοις κακοῖς,
καὶ τῷδε προστρόπαιον αἶμα προσβαλὼν
οὐδὲν κακῶσαι τοὺς ἀναιτίους θέλω. (1155-1162)

Me verá y la mancha impura del acto de matar a mis hijos
llegará hasta los ojos del más querido de mis huéspedes.
... pues me avergüenzo de mis malas acciones
y no quiero causar ningún mal a quienes no son culpables,
si contra éste arrojo sangre que todavía no ha sido purificada.

Heracles, que aún no ha sido purificado después de cometer sus crímenes, decide taparse con un manto el rostro para que nadie que le vea sea víctima de contaminación si tiene la visión de un asesino¹⁶⁸. Sin embargo a Teseo no le

¹⁶⁶ Vid. nuestro estudio acerca del fr. 316M. en el cap. I. 2.3.1. Esquilo, b) *Ixión*.

¹⁶⁷ Cf. Parker (1983) 370-4.

¹⁶⁸ Cf. Ammendola (1925) *ad vv.* 1155-1162 y 1218-1221; Wilamowitz (1959); Bond (1981) *ad vv.* 1155-1162 y 1218-1221; Parker (1983) 370-1.

preocupa que exista la posibilidad de quedar manchado por hablar con un asesino sin purificar:

τί μοι προσείων χεῖρα σημαίνεις φόβον;
ὥς μὴ μύσος με σὼν βάληι προσφθεγμάτων;
οὐδὲν μέλει μοι σὺν γε σοὶ πράσσειν κακῶς·
καὶ γάρ ποτ' εὐτυχίης'. 1218-1221

¿Por qué agitas la mano de modo amenazador contra mí y señalas la sangre derramada?

¿Para que no me hiera tu repugnante crimen por dirigirte la palabra?

No me importa tener mala suerte, siempre que sea contigo, pues también en otro tiempo contigo fui afortunado.

Más adelante Heracles en el v. 1284 vuelve sobre este asunto:

οὐ γὰρ ἄτας εὐπροσηγόρους ἔχω.

Pues soy culpable de miserias que prohíben que se me dirija la palabra.

También en la tragedia de Eurípides *Orestes* vv. 75-76¹⁶⁹ se hacen alusión a quedar contraminado por hablar con alguien que no está purificado¹⁷⁰.

προσφθέγμασιν γὰρ οὐ μιαῖνομαι σέθεν,
ἐς Φοῖβον ἀναφέρουσα τὴν ἀμαρτίαν.

Porque no quedo contaminado por hablar contigo,
ya que imputo el delito a Febo.

En este caso es Helena la que se dirige a Electra, quien se siente partícipe en cierta medida del asesinato de su madre, para pedirle que lleve a la tumba de su hermana Clitemnestra *las puntas de sus cabellos* y unas *libaciones*. Helena, aun sabiendo la posible mancha que puede contraer, cree que Electra no es culpable de matricidio sino que de todo fue culpable Apolo.

Ya anteriormente, cuando tratábamos las *Euménides* (284-285) de Esquilo, pudimos ver cómo se hacía referencia a la contaminación por contacto con un asesino. En este caso Orestes, al haber sido purificado, se eximía de contaminar a nadie diciendo:

πολὺς δέ μοι γένοιτ' ἂν ἐξ ἀρχῆς λόγος,
ὅσοις προσῆλθον ἀβλαβεῖ ξυνουσίᾳ.

*largo sería el relato si os tuviera que contar a cuántos me he aproximado sin causar con mi presencia daño a nadie*¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cf. también E. *Or.* vv. 46-8, 428 y 1605.

¹⁷⁰ Cf. Benedetto (1965) *ad v.* 75-6; Willink (1986) *ad v.* 75-6; West (1987) 186.

¹⁷¹ Vid. cap. I. 2.3.1. Esquilo, a) *Euménides* 439-442.

De unos fragmentos de una ley catártica de Cirene nos han llegado indicaciones sugestivas, aunque algo oscuras, en relación con lo expuesto anteriormente. En ellos se nos informa sobre el comportamiento que debe seguir el impuro: debe estar situado sobre un vellón, lavado y ungido; cuando salga a la calle, todos los presentes deben permanecer en silencio y una especie de heraldo debe ir por delante avisando a los que se encuentre a su paso que está pasando un mancillado. La ley se conserva fragmentariamente pero es suficiente para mostrar, fuera de la poesía, las constricciones que recaen sobre una persona de este tipo, el peligro que supone para la gente normal y su debilidad. El hombre mancillado es excluido de la sociedad, y en su apelación por la purificación él, tapándose la cabeza¹⁷², expresa su soledad por el silencio que debe guardar¹⁷³. Los participantes y espectadores de la purificación deben estar también en silencio y cubrir sus cabezas. No hay palabras, sólo acciones simbólicas que cuentan la historia del asesinato y la petición de purificación¹⁷⁴.

Como la historia de Ixión contiene un asesinato familiar, es muy posible que el tema de la contaminación por parte de los malditos hacia quienes les dirigían la palabra fuese tratado a lo largo del *Ixión*.

Fr. 561 M.= 6 Jouan-Van Looy¹⁷⁵.

Plutarco en *de aud. poet.*, 4 19E recoge:

ὥσπερ ὁ Εὐριπίδης εἰπεῖν λέγεται πρὸς τοὺς τὸν Ἰξίονα λοιδοροῦντας ὡς ἄσεβη καὶ μιάρων· “οὐ μέντοι πρότερον αὐτὸν ἐκ τῆς σκηνῆς ἐξήγαγον ἥτῳ τροχῶι προσηλῶσαι.”

Como se cuenta que dijo Eurípides a quienes le reprochaban su Ixión como impío y malvado: “pero yo no le he hecho salir de la escena hasta después de haberlo clavado a la rueda”.

¹⁷² Cf. E. *H F.* 1214 ss. y *IT* 1207.

¹⁷³ Cf. A. *Eu.* 448; E. *H F.* 1219.

¹⁷⁴ Parker (1983) 370-4

¹⁷⁵ Kannicht recoge esta cita de Plutarco como información adicional al principio del capítulo dedicado al *Ixión* sin aportar ninguna numeración, por ello hemos mantenido la de Mette y la de Jouan – Van Looy que sí lo hacen.

Si esta anécdota transmitida por Plutarco es cierta, nos aporta valiosa información para acercarnos más, en la medida de lo posible, a una reconstrucción de esta tragedia perdida. Por un lado, el hecho de que Ixión fuera considerado ἀσεβὴ καὶ μιᾶρόν por aquéllos que vieron la obra, no hace sino confirmar el carácter del personaje de Ixión que se aprecia en los fr. 426 y 426a, si, en verdad, éstos fueron pronunciados por el protagonista.

En cuanto a las palabras atribuidas a Eurípides, hacen suponer que Ixión aparecía atado a la rueda sobre la escena delante de los espectadores y posiblemente así fuera conducido a escena sobre el ἐκκύκλημα. Allí mismo la rueda podría haber sido incendiada, lo que daría a la tragedia un final espectacular¹⁷⁶.

Si comparamos el *Ixión* de Eurípides con el de Esquilo, ciertos autores consideran que la aparición en escena del castigo de Ixión era más propio de la obra de Eurípides, y no de la tragedia de Esquilo. Aunque, como dice Séchan, es difícil pensar que Esquilo no hubiera dado esta conclusión moral a su obra. Por tanto, la diferencia entre las dos obras podría radicar en que Eurípides castigaba a Ixión delante de los espectadores, frente a Esquilo, que podría haber descrito el castigo por medio de la narración de un mensajero.

De ser así, la ejecución del castigo delante de los espectadores habría sido una innovación de Eurípides no exenta de posibles influencias esquileas. En el ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* n° 15) encontramos una representación del castigo de Ixión, considerada como imagen de la escena final de la tragedia *Ixión* de Eurípides, en la cual aparece Hefesto para realizar su trabajo. Se ha postulado que esta imagen dramática del castigo sea análoga a la que debió presentar Esquilo en el prólogo del *Prometeo*, y que, por tanto, habría dejado su influjo en el final de la obra eurípidea. Si existe esta influencia de *Prometeo* sobre *Ixión*, debe tratarse tan sólo de una similitud de puesta en escena y no de contenido, pues Ixión era, sin duda, verdaderamente merecedor de semejante castigo a diferencia de Prometeo. No obstante, Webster¹⁷⁷ ve más en ella la influencia de la *Andrómeda* de Sófocles.

¹⁷⁶ Cf. Simon (1975) 177-186; Chamay (1984) 146-150.

¹⁷⁷ Webster (1967) 160-1. Cf. Aélion, (1983) 274, n.12.

A partir de estos datos que hemos ido recopilando puede fácilmente deducirse que estamos aún muy lejos de hacernos una idea de cómo podía haber sido el *Ixion* de Eurípides. Se han formulado reconstrucciones bastante arriesgadas, como la de J. A. Hartung¹⁷⁸, considerado por Nauck como “El Gran Reconstructor”, que propuso una reconstrucción de la pieza inspirada en el diálogo de Luciano (*Diálogo de los Dioses*, 6). Según Hartung, Hera pronunciaba el prólogo, Ixión, preso de su locura, contaba a un confidente su deseo por Hera. Posteriormente, aparecía el fantasma semejante a la diosa, con quien tendría relaciones, e Ixión, posteriormente, se jactaría de sus acciones al considerarlas como una venganza contra Zeus, quien había seducido antes a Día. Finalmente, Hermes aparecería y haría cumplir el castigo, atando a Ixión a una rueda entre abundantes rayos y truenos.

A partir del fr. 561 M. que nos transmite Plutarco se han querido ver reminiscencias eurípideas en muchos vasos que datan de la segunda mitad del siglo IV a. C.: Ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* n° 15); Ánfora de Ruvo (Ermitage 424, *LIMC* n° 3); Ánfora de Capua, (Berlín 7336, *LIMC* n° 14)¹⁷⁹. En el ánfora de Cumas, Ixión, completamente desnudo, ha sido fijado a una rueda formada por dos círculos concéntricos en llamas; sus piernas y brazos están atados a la rueda por unas serpientes, otras dos serpientes se enrollan entre sus piernas y su cuerpo hasta la cabeza; bajo la rueda una Erinis porta una antorcha; otras dos mujeres aladas están situadas a un lado y otro de la rueda, que son interpretadas como Erinis o como los vientos; L. Séchan reconoce la existencia de unas nubes que podrían querer mostrar que la acción se desarrolla en el aire; bajo estas mujeres aladas se encuentra, a la izquierda, Hermes con su caduceo, y a la derecha, Hefesto con casco y portando un martillo, los dos levantan la cabeza para ver la rueda; Hefesto hace el gesto de levantar la mano para protegerse de la luz que despide la rueda.

Sobre el cuello del ánfora de Ruvo está representado Ixión atado a una rueda en llamas y con una vestimenta que se sujeta con dos tirantes cruzados y

¹⁷⁸ Hartung (1843-4). Cf. Jouan-Van Looy (2000) 215.

¹⁷⁹ Lochin (1990) art. “Ixion”, V, 1, 857-862; V, 2, 554-557; Cf. Webster (1967b) 160; Aélion, (1983) 274-5; Jouan-Van Looy (2000) 216-7.

una clámide. La rueda es sostenida por una Erinis, Bía o Iris a la izquierda, y a la derecha por Hefesto envuelto en un *himation*, que se apoya sobre un árbol y blande un martillo. La escena parece no desarrollarse en el aire; un dios sentado en su trono, a la izquierda, podría ser Hades¹⁸⁰, con lo cual estaríamos ante una escena infernal, quizá en otra versión que no sea la de Eurípides.

A estas dos representaciones conocidas desde hace tiempo, se añade el ánfora de Capua, publicada por primera vez por A. B. Cook en 1940, que podría estar también inspirada en la obra eurípidea. Ixión, desnudo y atado a la rueda en llamas, no es representado derecho sino en una posición oblicua, como si la rueda comenzase a girar; las serpientes y la Erinis con su antorcha que figuraban sobre el ánfora de Cumas han desaparecido; a uno y otro lado continúan dos mujeres, pero ahora sólo la de la derecha es alada; bajo la rueda aparecen dos personajes sentados con el mismo gesto de protegerse los ojos como en el ánfora de Cumas. Parece que se trata de Hermes y Hefesto, aunque no son muy reconocibles puesto que el uno no lleva su bastón ni el otro su martillo. Ciertos autores consideran que se trata de personajes humanos anónimos que son testigos del castigo de Ixión¹⁸¹. Claramente la rueda está girando por el aire. Con toda seguridad este vaso y el ánfora de Cumas son del mismo artista, al que llaman “el pintor de Ixión”, uno de los más importantes pintores campanienses de finales del siglo IV a. C.

Cronológicamente más cercano a la representación de las tragedias aquí tratadas existe un *escifo* perteneciente a una colección privada de Basilea, publicado por Erika Simon y que data del último decenio del siglo V. En él se ve una escena situada en el Olimpo: Zeus está rodeado de muchas divinidades, entre otros Ártemis, Apolo, Hermes. En el centro Hera sentada en su trono; Hefesto blande un martillo y es ayudado por Kratos y Bía, que sostienen a Ixión; Bía posa su mano sobre una rueda alada. Algunos de estos personajes han desaparecido pero los nombres inscritos en lo alto atestiguan su presencia. Se

¹⁸⁰ Jouan-Van Looy (2000) 216, consideran que se trata de Zeus que supervisa el castigo de Ixión. Si consideramos que es Zeus, la escena se estaría desarrollando en el cielo y no en los infiernos, con lo cual sí podría estar inspirada en la tragedia de Eurípides.

¹⁸¹ Lochin (1990) 861. En cuanto a la suposición de que se trate de personas anónimas, Webster (1967b) considera que el personaje de la izquierda es un pastor, lo cual permite evocar el texto de Píndaro *P. II*, 23-24.

debe notar que sobre el *escifo* se lee ΗΙΞΙΩΝ, lo que E. Simon piensa que es un juego etimológico con ἰκέσιος.

d) COLOFÓN

En *Heracles*, Eurípides se sirve de nuevo de la figura de Ixión para, como hacía también Sófocles, marcar un paralelismo entre su castigo y el del protagonista de la tragedia que lleva su nombre. Un final que tiene como punto de partida para los dos personajes a la diosa Hera, que, voluntaria o involuntariamente, les infunde la locura y les lleva a cometer grandes errores: a Heracles a matar a su familia y a Ixión a ser ingrato con Zeus.

En la línea de la obra anterior y a pesar de los posibles problemas de autenticidad de los versos, nos parece obvio que Ixión era aludido, si no nombrado, en *Fenicias* donde es comparado con Capaneo. La relación entre los dos personajes viene originada por dos motivos: en primer lugar asemejar la forma en que cayó estrepitosamente Capaneo, reproduciendo la figura que de Ixión se tiene en su castigo en la rueda y que la iconografía constata, y en segundo lugar, por mostrar una actitud semejante a la del tesalio. Zeus castiga con fuerza a quienes pecan de *hybris*.

El *Ixión* de Eurípides es muestra una vez más de que el mito de Ixión resultaba ser un tema muy productivo a la hora de componer tragedias, ya que los tres grandes trágicos dedicaron una composición dramática a nuestro personaje. No tenemos datos suficientes como para saber en qué difería la obra de Eurípides respecto de los otros autores, pero por los fragmentos conservados deducimos que la imagen que se proyectó de Ixión era la de aquel cínico que proclamaba que se debe sacar todo el provecho de la vida y de las situaciones, por ello se muestra como un ser atrevido y presuntuoso. Con este comportamiento Eurípides podría haberse hecho eco de las corrientes sofistas que tan de moda estaban en esa época.

I. 2.3.4. CRITIAS

Fr. 5 *TrGF*

ΠΕΙΡΙΘ. ...

έσφηλα[
...[
κατελ.[
έλθων .[
Έλλην[
βωμω..[
θεὸς δὲ μανία[
ἔπεμψεν ἄτην[
νεφέλην γυναικ[
ἔσπειρεν εἰς τοὺς Θε[σσαλοὺς ὥς δὴ Κρόνου
θυγατρὶ μίσγοιτ' ἐ[
τοίων δὲ κόμπω[ν
ποινὰς θεοῖς ἔτεισεν [
μανίας τροχῶι περι[
οίστρη[λ]άτοισιν ὡχ[
ἄπυστο[.] ἀνθρώποι[σι
ἔκρυψε, ἀλλὰ βορε[α
διεσπα[ρ]άχθη σωμα[α
πατὴρ ἅ]μαρτῶν εἰς θε[οὺς
ἐγὼ [δ' ἐκ]είνου π[ή]ματα [

Pirítoos: ... cayó... después de llegar (...) griego... altar... el dios una locura (...) envió una desgracia: y así figuradamente entonces a nube como mujer... sembró para los tesalios, para unirse con la hija [de Crono]... de tales jactancias... pagó castigos a los dioses... en la rueda de la locura ... enloquecido... ignorado por los hombres... ocultó, pero Boreas... fue destrozado su cuerpo... el padre equivocándose a los dioses... pero yo los dolores de aquel...

La aparición de este fragmento en *P. Ox.* 17 (1927) 2078 fr. 1 (ed. Hunt) con los nombres Έλλην[(l. 5) y Νεφέλην (l. 9), junto con las referencias a un altar (l. 6) y a la locura (l. 7, 14), hicieron suponer en un principio que el

fragmento reproducía parte de la historia de Atamante¹⁸². Sin embargo, en el fr. 2 de este mismo papiro aparece un diálogo entre Heracles y Teseo que, de pertenecer a la misma obra que el fr. 1, sería difícil conectar con la historia de Atamante. Sófocles en su segundo *Atamante* incluyó a Heracles como uno más de los personajes de la tragedia, por lo que de alguna manera se le podría relacionar con el mito del protagonista, sin embargo, no tenemos constancia de que Teseo interviniese en ninguna de las versiones de la historia mítica de Atamante.

Parece más lógico suponer que el diálogo del fr. 2 formaría parte de uno de los episodios de los trabajos de Heracles, aquel en el cual Euristeo (fr. 2, l. 32 y 34) le exige traer al perro Cerbero del Hades. En ese lugar, Heracles se encontraría con Teseo y Pirítoo, capturados por su atrevimiento al ir a buscar a Perséfone para hacerla novia del hijo de Ixión. De ser así, el papiro podría recoger dos escenas de una obra en la que un personaje recordase a otro, emparentado con él. Este sería el caso de Pirítoo, que aludiría a la historia mítica de su padre Ixión y que estaría recogido en el fragmento anterior. Pues nada impide que supongamos que el fr. 1 esté relacionado con Ixión, puesto que Νεφέλην γυναικ[α (l. 9) y la mención de μανίας y del castigo infligido por los dioses (l. 13) es bastante acorde con su mito. En cuanto a Ἑλλην[(l.5) debe ser alguna forma de Ἑλλην o Ἑλληνικός y no de Ἑλλη, la hermana de Frixo, hija de Atamante.

Quizá el fr. 5 *TrGF* (= *P. Ox.* 17, 2078 fr. 1) forme parte del prólogo de la obra en la cual el propio Pirítoo (aunque la identidad del ἐγὼ en la l. 20 no está clara) contase brevemente la historia de su padre, para pasar luego a la suya y

¹⁸² Atamante, rey de una parte de Beocia, tuvo tres esposas, una de las cuales se llamaba Néfele, con la que tuvo dos hijos, Frixo y Hele. Con su otra esposa Ino tuvo otros dos hijos, Learco y Melicertes. Ino, una mala madrastra, intentó deshacerse de los hijos de Néfele. Para ello logró con sus maquinaciones convencer a las mujeres del país para que tostaran las semillas de trigo que se iban a utilizar en la siguiente sementera. Se produce así una gran esterilidad y hambre en el país y Atamante envía a Delfos emisarios para que averigüen la manera de acabar con lo que él cree una maldición. Ino de nuevo logra convencer a los emisarios para que finjan un oráculo en el que se exija, como condición para que cese el mal, el sacrificio de los hijos de Néfele. Éstos consiguen escapar montados en un carnero de oro pero Hele cae al mar y se ahoga pero Frixo consigue llegar a la Cólquide. Cf. Grimal (1965) 58-9; Pauly-Wissowa (1964) s. v. Athamas; *LIMC* (1990) II, 1, 950-3; Ruiz de Elvira (1982) 296-7; Soussan (2010); Caballero González (2011).

conectar así con el motivo por el que está en el Hades cuando les encuentra Heracles.

En cuanto a la autoría de estos fragmentos, no estuvo clara desde el principio, pues a partir de los siguientes testimonios se pensó que la tragedia con el título *Pirítoo* podía pertenecer tanto a Eurípides como a Critias:

Ath. 11, 496b:

ὁ τὸν Πειρίθουν γράψας, εἴτε Κριτίας ὁ τύραννος ἢ Εὐριπίδης

Y Vita Eurip. 135, 33 recoge:

τούτων (sc. τῶν τοῦ Εὐριπίδου δραμάτων) νοθεύεται τρία, Τέννης,

Ῥαδάμανθους, Πειρίθους.

Hoy ya es aceptado unánimemente que los fragmentos de esta obra pertenecen a Critias. Para ello fue significativo el uso de una manera indefinida de θεοὺς o θεοῖς, como en el *Sísifo* de Critias, donde los dioses son descritos como una invención útil. Esta particular utilización de los términos fue una de las razones por las que *Pirítoo* fue adscrito a Critias y no a Eurípides¹⁸³.

Poco más podemos saber de esta obra, salvo la breve mención que encontramos en el *sch. Tzetz. Op. Anecd. Oxon.* II, 39, 22 (Kramer), donde se nos indica que, contrariamente a la versión común de la historia, la obra acababa con el rescate del Hades por parte de Heracles no sólo de Teseo sino también de Pirítoo¹⁸⁴.

¹⁸³ Cf. Hunt (1927) 36-7; Snell (1986) 170-5

¹⁸⁴ Cf. Hig. *Fab. I: quo Hercules ad canem triplicem ducendum cum venisset, illi fidem eius implorarunt, qui a Plutone impetravit eosque incolumes eduxit.*

I. 2.3.5. CALÍSTRATO

Entre los poetas trágicos que compusieron un *Ixíon* se nos añade el nombre de Calístrato, poeta del cual sólo nos ha llegado una noticia procedente de DID A 2b, 80, que nos informa de que este autor fue segundo en las Leneas del año 418 con sus obras:

ΑΜΦΙΛΟΧΩΙ et ΙΞΙΟ[ΝΙ]¹⁸⁵

¹⁸⁵ Snell (1986) 155.

I. 2.3.6. TIMESÍTEO

Continuando con los poetas trágicos que compusieron una obra titulada *Ixión*, la *Suda* (τ 613) nos aporta el nombre de Timesíteo, del cual nada más sabemos salvo un catálogo de sus tragedias¹⁸⁶:

Τιμησίθεος, τραγικός· δράματα αὐτοῦ·

ΔΑΝΑΙΔΕΣ Β΄
ΕΚΤΟΡΟΣ ΑΥΤΡΑ
ΗΡΑΚΛΗΣ
ΙΞΙΩΝ
ΚΑΠΑΝΕΥΣ
ΜΕΜΝΩΝ Β΄
ΜΝΗΣΤΗΡΕΣ
ΖΕΝΟΣ ΓΟΝΑΙ
ΕΛΕΝΕΣ ΑΠΑΙΤΗΣΙΣ
ΟΡΕΣΤΕΣ <ΚΑΙ> ΠΥΛΑΔΕΣ
ΚΑΣΤΩΡ ΚΑΙ ΠΟΛΥΔΕΥΚΗΣ.

Hartung¹⁸⁷ supuso que el argumento del *Ixión* de Timesíteo estaba contenido en el epigrama que describe uno de los relieves de un templo en Cízico y que se ha conservado en la *Antología Palatina* 3. 12:

Ἐν τῷ IB Ἰξίων Φόρβαντα καὶ Πολύμηλον ἀναιρῶν διὰ τὸν εἰς τὴν
μητέρα τὴν ἰδίαν Μεγάραν γεγεννημένον φόνον· μηδ' ὁπότερον γὰρ
αὐτῶν προελομένη γῆμαι, ἀγανακτήσαντες ἐπὶ τοῦτο ἐφόνευσαν.

Φόρβαν καὶ Πολύμηλον ὅδ' Ἰξίων βάλε γαίῃ,
ποινὰν τᾶς ἰδίας ματρὸς ἀμυνόμενος.

En la duodécima, se ve a Ixión dando muerte a Forbante y a Polimelo para vengar la muerte de su madre Mégara: pues ella no quería casarse con ninguno de los dos y enfurecidos ellos la asesinaron.

El propio Ixión lanza por tierra a Forbante y Polimelo
para vengar el crimen de su propia madre

Esta historia no se nos ha transmitido por ninguna otra fuente. Pero al ver reflejado el nombre de Ixión en ella surge la idea de si el Ixión del epigrama debe

¹⁸⁶ Snell (1986) 324-5

¹⁸⁷ Hartung (1843-4) 371.

identificarse con nuestro personaje. Hay autores¹⁸⁸ que así lo han querido ver y para ello se basan en la existencia de un testimonio iconográfico que haría referencia a esta historia. Este es el caso del *kántharo* de Nola (Brit. Mus. E 155, LIMC nº 1), en el que por una cara aparece Ixión, en el momento en que va a ser castigado con la rueda en presencia de Atenea, y en la otra cara se encuentra representado un hombre a punto de apalear a un asesino cuya víctima (mujer u hombre joven) está todavía a su lado, tumbada en los brazos de Thánatos. Se ha querido interpretar esta escena como una variante de aquella que describe el epigrama. Muchas son las incógnitas que se nos plantean, pues verdaderamente no hay datos suficientes como para interpretar que las dos caras del *kántharos* de Nola representen escenas del mito de Ixión y en ningún caso podemos saber si la obra de Timesíteo estaba relacionada o no con esta otra historia de Ixión, de quien no sabemos si realmente es el mismo personaje o no.

Existe cierta tendencia a pensar que la mayoría de las representaciones iconográficas del castigo de Ixión están inspiradas en las obras de los grandes trágicos, como Eurípides o Esquilo. Pero testimonios como el que hemos expuesto en este apartado nos hacen ver que existieron otros trágicos que escribieron un *Ixión*, y que, por tanto, hay imágenes, como la del ánfora de Ruvo (Ermitage 424, LIMC nº 3), que pueden representar otra versión del castigo de Ixión que no sea propiamente la del *Ixión* de Eurípides. En este vaso Ixión atado a una rueda parece no encontrarse vagando por el aire sino en el infierno, puesto que el dios entronado que aparece a la izquierda se asemeja más a Hades. Si realmente se tratase de una escena infernal, no podría estar inspirada en la obra de Eurípides, quien lo sitúa en el cielo junto a los dioses, y, por tanto, bien podría representar una de las versiones de Calístrato o Timesíteo¹⁸⁹, la pérdida de cuyos *Ixiones* nos impide conocer con certeza los respectivos argumentos.

¹⁸⁸ Cf. Waltz (1928) 96, n.1.

¹⁸⁹ Aélion (1983) 274. Cf. Lochin (1990) V, 1, 858; V, 2, 554; Jouan – Van Looy (2000) 216.

I. 2.3.7. CONCLUSIÓN

En este amplio capítulo hemos ido trazando los diversos motivos por los cuales los autores trágicos de época clásica decidieron servirse de nuestro personaje para ilustrar aquello que en un momento dado querían expresar, comparar e incluso aconsejar en sus obras. Nuestro personaje por sus características fue elegido, incluso por los trágicos más relevantes de esta época, como personaje principal de la historia que querían dramatizar. En un intento por esclarecer cuál era el fin último de cada uno de los autores a la hora de utilizar el mito de Ixión como ejemplo, hemos llegado realmente a la conclusión de que no podemos establecer una única línea de pensamiento común a todos ellos. Pues el mito, al ser tan extenso y tener tantos sucesos dentro del mismo, es usado con múltiples fines pero, sobre todo, los trágicos ven en él el ejemplo que necesitan para ilustrar comportamientos negativos.

El mito de Ixión se caracteriza por tener un repertorio muy amplio de episodios míticos que le hacen especial, como son el asesinato familiar, la petición de súplica, la purificación, la convivencia con los dioses, sus relaciones amorosas imposibles, sus hijos fuera de toda “norma” y, sobre todo, un castigo ejemplar, que habrían servido cualquiera de ellos como motivo de drama. Pero de todos estos posibles temas, lo que más destacaron los trágicos fueron aquellas facetas del mito que el tesalio realizó en su vida terrenal, mucho antes de que fuese a vivir junto a los dioses y fuese ingrato a Zeus. Ejemplo de ello son los motivos de súplica y purificación, que fueron escogidos por Esquilo en *Euménides*, o el comportamiento altanero y soberbio de los que no saben ser agradecidos que gustó reflejar Sófocles en su *Filoctetes* y Eurípides en *Fenicias* y, sobre todo, en su *Ixión* a tenor de los fragmentos que se nos han conservado.

La popularidad de que gozó el mito de Ixión en el siglo V se ve reflejado en las numerosas obras teatrales que se hicieron eco de su historia, pero también nos dan un argumento de peso suficiente como para pensar que no todas las representaciones icnográficas de esta época que del mito de Ixión nos han llegado debían tener su inspiración en el *Ixión* de Eurípides, tal y como

tradicionalmente se ha venido creyendo, y podrían corresponder a otras versiones de autores diferentes, según hemos ido sugiriendo en capítulos anteriores.

I. 2.4. COMEDIA

I. 2.4.1. EUBULO

Entre las obras de la Antigüedad nos han llegado noticias de otra con el título de *Ixión*, esta vez del poeta cómico Eubulo. Las evidencias epigráficas nos sugieren que las primeras obras de Eubulo y probablemente su primera victoria deban situarse entre los años 380-370 a.C. pudiendo llegar su producción literaria hasta el año 335 a.C. La *Suda* nos informa de que consiguió seis victorias en las Leneas y que sus obras estaban a medio camino entre la comedia antigua y la media. En cuanto al número de obras compuestas por Eubulo, se da un total de 104 comedias, lo que parece resultar un número extremadamente alto; según Hunter¹⁹⁰, podría deberse a un posible error en el recuento de obras al ser consideradas como dos piezas distintas obras con doble título.

Fr. 35 Kassel-Austin.

Ath. VII, 347D nos transmite el único fragmento que conservamos de la comedia *Ixión*:

ἐν ταῖς γεννικαῖς εὐωχίαις
ἀμύλων παρόντων ἐσθίουσ' ἐκάστοτε
ἄνηθα καὶ σέλινα καὶ φλυαρίας
καὶ κάρδαμ' ἐσκευασμένα
en los banquetes generosos
habiendo pastelillos siempre comen
eneldo y perejil y de burla
también berro troceado

La obra se enmarcaría dentro de las parodias mitológicas, muy frecuentes en la comedia antigua y sobre todo en la comedia media. Como representante de ello tenemos a Eubulo, el cual en toda su producción literaria produjo un alto porcentaje de títulos mitológicos que le convierten en un especialista de este tipo de parodias. La interpretación de este fragmento nos resulta complicada por no

¹⁹⁰ Para éste y otros comentarios al respecto de Eubulo y el fragmento de su obra *Ixión*, cf. Hunter (1983) 2-31 y 127-8; Edmonds (1959) 82-3 y 98-9; Kassel-Austin (1986) 209; Sanchis-Montañés-Pérez (2007) 536.

tener mayor información acerca del contexto en que se enmarcaban estos versos. Edmonds sugiere que pueda estar refiriéndose a los Pitagóricos, pero lo difícil es determinar cómo se inserta este fragmento relativo a las costumbres culinarias en la historia de *Ixión*.

I. 2.5. PROSA FILOSÓFICA

I. 2.5.1. ARISTÓTELES

DE CAELO 284a, 36 Heiberg

Platón postula en el *Timeo* 36e que la supuesta “alma del mundo” obliga al cielo a girar en círculo, contrariando así su hipotética tendencia natural a moverse en línea recta¹⁹¹.

ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα...

ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.

“Ésta (el alma) después de ser entrelazada por completo desde el centro hacia los extremos del universo dio origen a una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente”.

En esta línea, Aristóteles responde a Platón en su obra *De caelo* de la siguiente manera:

<ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίωνός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν αἰδίων καὶ ἄτρυτον>

“...sino que necesariamente le dominará el destino de un Ixión, eterno e interminable”.

En esta cita el alma, que llevaría una vida obligada a girar eternamente, es comparada por Aristóteles con el castigo de Ixión, quien también gira sin fin¹⁹².

Nuestro filósofo asemeja la imagen mítica de Ixión, girando eternamente en la rueda, con la del alma que se encuentra atada también a una rueda, pero no de una manera física, como lo estaba nuestro personaje, sino presa a “*una rueda de necesidad y nacimiento*”:

ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ

Dentro de un ámbito órfico esta rueda sería llamada κύκλος. Esta corriente religiosa consideraba que toda alma está atrapada en un penoso ciclo de reencarnaciones que para ellos suponía un castigo. El iniciado órfico en el momento de su muerte debe presentarse puro ante Dioniso o su madre Perséfone

¹⁹¹ Candel Sanmartín (1996) 109, n. 162.

¹⁹² Cf. Arist. *Cael.* 284a.

y sólo a ellos es a quienes corresponde la misión de decidir cuándo termina este ciclo y el alma es definitivamente liberada¹⁹³.

τούτω δ' οὖν συμπλακέντα τῷ εἶδει γεννῆσαι μὲν συρφετὴν λογικῶν τε καὶ ἀλόγων ἐνέργειαν, ἐνδεθῆναι δὲ ὑπὸ τοῦ τὸ κατ' ἀξίαν πᾶσιν ἀφορίζοντος δημιουργοῦ θεοῦ ἐν τῷ τῆς εἰμαρμένης τε καὶ γενέσεως τροχῷ, οὗπερ ἀδύνατον ἀπαλλαγῆναι κατὰ τὸν Ὀρφέα μὴ τοὺς θεοὺς ἐκείνους ἰλεωσάμενον “οἷς ἐπέταξεν” ὁ Ζεὺς “κύκλου τ' ἀλλῆξαι καὶ ἀμψύξαι κακότητος” τὰς ἀνθρωπίνας ψυχάς.

Entrelazándose pues a esta imagen engendró basura de lo lógico y energía irracional, y se encuentra aherrojada por el dios demiurgo, que les asigna a todas lo que es justo, en la rueda de la necesidad y del nacimiento, de la que es imposible sustraerse, según Orfeo, a menos que uno se atraiga el favor de los dioses aquellos “a los que encomendó” Zeus “librar del ciclo y dar un respiro en la desgracia” a las almas humanas.

¹⁹³ Bernabé Pajares (2003) 209; Cf. Macías Otero (2008) 262 ss.

I. 3. ÉPOCA HELENÍSTICA

I. 3.1. INTRODUCCIÓN

Frente a un nutrido grupo de autores y obras del periodo anterior que optaron por citar, aludir e incluso dedicar una obra entera a nuestro personaje, en esta época tan sólo encontramos el mito de Ixión recogido en la obra de tres autores representantes de diversos géneros literarios. El primero de los autores que vamos a tratar es Apolonio de Rodas, quien nos aporta una cita del mito de Ixión de enorme valía para nuestro trabajo, ya que es el primer autor, de quien tenemos noticia, que sitúa el castigo del tesalio en el Hades, frente a toda la tradición anterior que lo localizaba vagando por el aire. Seguidamente a él encontramos a Paléfato, quien, como buen paradoxógrafo, nos aporta una explicación de cómo debió de originarse el mito de los centauros, y por extensión su relación con nuestro personaje Ixión, a partir de ciertos errores de transmisión que sólo consiguieron distorsionar la realidad de la historia. Y, finalmente, en esta época encontramos también al mitógrafo Apolodoro. En la obra que nos ha llegado bajo su autoría, dedicada a la recopilación de mitos, encontramos también el de Ixión, aunque, como veremos, su relato se encuentra muy sesgado, pues no se cuenta el mito en su totalidad, sino que sólo relata la parte en la que Ixión ya se encuentra viviendo entre los dioses.

I. 3.2. POESÍA ÉPICA

I. 3.2.1. APOLONIO DE RODAS

ARGONAÚTICAS III, 59-65

En época helenística de nuevo encontramos utilizado el mito de Ixión en obras literarias. Este es el caso de Apolonio de Rodas y sus *Argonaúticas*:

τῶν ἥτοι πάντων μὲν, ἐπεὶ πέλας ἔργον ὄρωρεν,
δείδιμεν ἐκπάγλως, περὶ δ' Αἰσινίδαο μάλιστα.
τὸν μὲν ἐγών, εἰ καὶ περ ἐς Ἴαιδα ναυτίλληται
λυσόμενος χαλκῶν Ἰξίονα νειόθι δεσμῶν,
ρύσομαι, ὅσσον ἐμοῖσιν ἐνὶ σθένος ἔπλετο γυίοις,

ὄφρα μὴ ἐγγελάσῃ Περίης κακὸν οἶτον ἀλύξας,
ὅς μ' ὑπερηνορέῃ θυέων ἀγέραςτον ἔθηκε. III, 59-65.

Por todos ellos, ahora que se aproxima el momento decisivo, estamos temerosas, con gran susto, y sobre todo por Jasón. A éste yo voy a protegerlo, aunque quisiera navegar al Hades para liberar allí abajo a Ixión de sus cadenas de bronce, con toda la fuerza de mi cuerpo, para que no se burle Pelias y escape de su funesta ruina, él que me ha dejado desprovista de sacrificios con tal insolencia.

Estas palabras son pronunciadas en presencia de Afrodita por Hera, que junto con Atenea decidió acudir a ver a la diosa del amor. Ambas le piden que persuada a su hijo para que lance una flecha de amor a Medea con el fin de que por medio de su magia ayude a Jasón a recuperar el vellocino de oro.

Argonaúticās es la primera obra literaria en donde aparece el nombre de Ixión en boca de Hera¹⁹⁴, lo que hace que la preocupación de la diosa por Ixión cobre aún mayor énfasis. Pues bien, para el lector que desconoce el mito de Ixión estos versos transmiten el profundo anhelo de Hera por ayudar a Jasón en todo aquello que necesite, pero, para quienes lo conocen, el que a Hera no le importe, incluso, rescatar a uno de sus más odiados enemigos, Ixión, es indicativo mayor de su deseo de auxiliar a Jasón aún a costa de los mayores sacrificios. Estos versos demuestran la profunda devoción que Hera siente por Jasón. Ella misma lo expresa de la manera siguiente:

καὶ δ' ἄλλως ἔτι καὶ πρὶν ἐμοὶ μέγα τίλτατ' Ἰήσων,
ἐξότ' ἐπὶ προχοῇσιν ἄλις πλέθοντος Ἀναύρου
ἀνδρῶν εὐνομοίης πειρωμένην ἀντεβόλησε,
θήρης ἐξαίων·(...)
γρῆ δέ μ' εἰσαμένην ὀλοφύρατο, καί μ' ἀνείρας
αὐτὸς ἐοῖς ὤμοισι διέκ προαλὲς φέρειν ὕδωρ.
τῷ νύ μοι ἄλλεκτον περιτίττει· οὐδέ κε λώβην
τίσειεν Περίης, εἰ μὴ σύ γε νόστον ὀπάσσεις. III, 66-75.

Por otra parte me es, además, muy querido Jasón, desde que me salió al encuentro cuando yo intentaba probar la bondad de los humanos, fue una vez junto a la corriente torrencial del Anauro muy crecido...

¹⁹⁴ El nombre de Ixión lo encontraremos de nuevo pronunciado en boca de Hera unos siglos más tarde. Esta vez en uno de los diálogos de Luciano en el cual participan Zeus y Hera y cuyo argumento gira en torno al intento de ultraje a la diosa por parte de Ixión. Cf. *DDeor.* 6.

Se compadeció de mí que me había disfrazado de vieja y, aupándome sobre sus hombros, él me transportó al otro lado del agua. Por eso merece mi aprecio constante. Pero no le va a pagar Pelias el ultraje a menos que tú favorezcas su regreso.

Tal y como se deduce de la obra, Hera pide ayuda a Afrodita movida por dos motivos. Por un lado, en pago por haber sido Jasón bueno con ella, por lo que le ayudará en todo, incluso bajando al mismo Hades. Un viaje que era entendido como una de las navegaciones más peligrosas que se pueden emprender, como ya antes en el libro II, 642 ss., el propio Jasón lo reconocía:

ᾠ φίλοι, ὑμετέρῃ ἀρετῇ ἔνι θάρσος ἀέξω.

τούνεκα νῦν οὐδ' εἴ κε δι᾽ Ἄϊδαο βερέθρων

στελλοίμην, ἔτι τάρβος ἀνάψομαι, εὔτε πέλεσθε

ἔμπεδοι ἀργαλέοις ἐνὶ δείμασιν.

¡Amigos, siento que en mí crece el vigor gracias a vuestro valor! Por eso ahora, ni aunque me aparejara a cruzar los abismos del Hades tendré ya temor, cuando tan firmes estáis en los pavorosos peligros.

Por otro, el segundo motivo que mueve a Hera es el que Pelias pague por no consagrarle sacrificios. Si Jasón vence, también ella vencerá sobre Pelias¹⁹⁵.

Destaca, además, la escasa mención que del castigo de Ixión se hace por parte de Apolonio. Sólo nos da dos detalles: Ixión está atado con cadenas de bronce¹⁹⁶, suponemos que a la rueda en la que fue castigado, y lo sitúa en el Hades.

τὸν μὲν ἐγών, εἰ καί περ ἐς Ἄϊδα ναυτίλληται

λυσόμενος χαλκῶν Ἰξίονα νειόθι δεσμῶν, III, 61-62

... aunque quisiera navegar al Hades para liberar allí abajo a Ixión de sus cadenas de bronce...

Apolonio es el primer autor del que tenemos constancia que localiza a Ixión castigado en el infierno; anteriormente, como vimos, en la época arcaica y clásica Ixión rodaba por el aire con una rueda inflamada en llamas. A partir de

¹⁹⁵ Cf. vv. 64-5 y 74-5.

¹⁹⁶ Posteriormente Virgilio en las *Geórgicas* 3, 38 y los *Mitógrafos Vaticanos* I, 14; II, 106 y 128 Kulčov reflejaron que sus ataduras eran de serpientes. También se pueden ver las serpientes en el ánfora de Cumas (Berlín 3023 = *LIMC* n° 15).

Apolonio será habitual situarlo en el Hades, lugar en donde encontraremos a los castigados eternamente¹⁹⁷. Autores como Gillies¹⁹⁸ ven extraño que el mito de Ixión no aparezca más veces a lo largo de la obra, ya que este personaje es el primer asesino y el primer suplicante que es purificado por Zeus, lo que podría haberse puesto en conexión con la purificación de Medea en el libro IV de esta misma obra.

¹⁹⁷ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

¹⁹⁸ Gillies (1979) *ad v.* 62; y en general Mooney (1964); Fränkel (1968) 333; Hunter (1989) 104.

I. 3.3. PARADOXOGRAFÍA Y MITOGRAFÍA

I. 3.3.1. PALÉFATO

Con Paléfato el mito de Ixión toma rumbos distintos, pues, aunque la historia que nos transmite conserva los nombres de Ixión, Néfele o Centauros, no coincide con la versión más extendida que hemos ido tratando a lo largo de este trabajo. Ello se debe a que Paléfato trata de interpretar los mitos a través de una exégesis histórica de cuño racionalista en la que intenta encontrar la supuesta causa real a partir de la cual se originó el mito. Para García Gual¹⁹⁹ tanto Paléfato como aquéllos que siguieron su método (sofistas, estoicos y neoplatónicos) consideran que el mito dice verdades profundas, intuiciones extraordinarias, que, con una notable pérdida de su vigor poético y su plasticidad espiritual, ellos, los entendidos, pueden traducir al lenguaje mostrenco y normal de la expresión lógica. Los mitos, para ser entendidos, requieren una exégesis que exprema todo el sentido de su forma alegórica. Según tales principios los mitos deben someterse a examen sistemáticamente, de modo que se interpreten todos y cada uno de sus rasgos, y se obtenga al final una eliminación completa de lo sobrenatural. Este método de interpretar los mitos, mediante su explicación racionalista tan superficial, presupone que los relatos tradicionales están fundados en errores de transmisión y exageraciones disparatadas.

DE INCREDIBILIBUS, 1, 1-7

Aunque la *Suda* nos informa de que la obra *De Incredibilibus* de Paléfato estaba escrita en cinco libros, lo que nos ha llegado es un epítome o compendio de la obra original consistente en un cierto número de relatos selectos, ya que el asunto del que trataba esta obra parecía ser muy apto para ser llevado a la escuela. Entre estos se encuentra el mito de Ixión, narrado bajo una particular versión de quiénes eran los centauros y por qué recibieron este nombre. Para ello Paléfato sigue un principio estructural que rige cada uno de los capítulos de la

¹⁹⁹ García Gual (1992 = 2001) 168-172.

obra, y en especial éste, que consiste en una primera parte en la que se afirma que tal suceso no puede haber ocurrido en realidad:

Περὶ Κενταύρων φασὶν ὡς θηρία ἐγένοντο καὶ ἵππου μὲν εἶχον τὴν ὅλην
ιδέα ν πλὴν τῆς κεφαλῆς, ταύτην δὲ ἀνδρός, εἴ τις οὖν πείθεται τοιοῦτον
γενέσθαι θηρίον, ἀδύνατον· οὔτε γὰρ ἄλλως αἱ φύσεις σύμφωνοι ἵππου καὶ
ἀνδρός, οὔτε ἡ τροφή ὁμοία, οὔτε διὰ στόματος καὶ φάρυγγος ἀνθρωπείου
δυνατὸν ἵππου τροφήν διελθεῖν. 1, 1-7

Dícese de los Centauros que fueron bestias que tenían por completo forma de caballo, excepto la cabeza, que era de hombre. Es imposible creer la existencia de semejante animal, pues la naturaleza del caballo y del hombre no son en absoluto comparables, y no es igual el alimento, ni es posible que el alimento del caballo pase por la boca y la garganta humanas²⁰⁰.

Esta descripción que niega la existencia de tal ser está acompañada de una frase despreciativa o irónica que sentencia aún más la imposibilidad del ser:

εἰ δὲ τοιαύτη ιδέα τότε ἦν, καὶ νῦν ἂν ὑπῆρχη. 1, 7-8.

Si semejante especie hubiera existido alguna vez, también ahora existiría.

La segunda parte siempre es introducida por una frase formular que da paso a la “verdad”:

τὸ δὲ ἀληθὲς ἔχει ὥδε. 1,8.

La verdad es la siguiente...

A continuación llega la parte central del capítulo consistente en la narración de cómo ocurrieron las cosas en realidad. Paléfato nos narra que cuando Ixión reinaba en Tesalia, una manada de toros salvajes hacía intransitable las montañas. Ixión prometió muchas riquezas a quienes consiguieran acabar con estos animales. Se presentaron unos jóvenes de una aldea llamada Nube y para cazarlos decidieron enseñar a los caballos a llevar jinetes. Así montados a caballo, lo que nunca antes se había hecho, acabaron con los toros. Cuenta Paléfato que estos jóvenes tomaron el nombre de “centauros” porque habían acribillado a los toros²⁰¹. Continúa Paléfato contando que al tomar las riquezas

²⁰⁰ Para el comentario y la traducción nos hemos servido de Sanz Morales (2002) 191-222.

²⁰¹ Paléfato supone que la palabra deriva de κεντάννυμι (compuesto de disparar, asestar) y τάυρος: el que dispara o asaetea a los toros. Cf. Sanz Morales (2002) 221, n. 6.

de mano de Ixión se volvieron insolentes y cometieron muchas maldades incluso contra él²⁰².

Si comparamos esta narración de Paléfato con la tradición más extendida que del mito de Ixión conocemos, sólo encontraremos pequeños puntos en común: en primer lugar, ambas coinciden en considerar a Ixión rey de Tesalia y que éste prometió riquezas. Ahora bien, el motivo por el cual las prometió difiere en la obra de Paléfato con respecto a la versión más habitual del mito, según la cual fueron un regalo de boda. Del personaje de Ixión poco más añade Paléfato; omite por completo la historia tradicional y en su versión nos muestra un Ixión que no sólo paga todo aquello que ha prometido, sino que pasa de ser el que comete un delito por no pagar las riquezas a su suegro a ser una de las víctimas de la narración, pues los “centauros” se vuelven insolentes y cometen maldades contra él.

Como segunda coincidencia con la tradición, Paléfato hace aparecer el nombre de Nube, pero esta vez no es el de la madre de los “centauros” sino el nombre de la aldea de donde vinieron los jóvenes. De este modo, la información del mito tradicional que hace a los centauros hijos de Nube, según Paléfato, se habría originado de una confusión verbal al entenderse la localidad llamada Nube como una nube de la que nacen los centauros.

Y en tercer lugar, Paléfato está de acuerdo en que la fama de los centauros proviene por tener una forma híbrida entre hombre y caballo, pero no por ser el fruto de la unión sexual entre un hombre y un caballo, sino como resultado de un error de percepción. Paléfato admite que un ser o hecho peculiar o raro al que la gente no está acostumbrada, como es que el hombre monte a caballo, cuando nunca antes se había hecho, se perciba o aprecie incorrectamente y, a partir de ahí, la ingenuidad y la ignorancia lo expliquen de forma sobrenatural:

οὕτως ἀπιόντων αὐτῶν κατόπιν τὰ νῶτα τοῖς πόρρωθεν ὀρώσι μόνον ἐφαίνοντο τοῦ ἵππου πλὴν τῆς κεφαλῆς, τῶν δὲ ἀνδρῶν τὰ λοιπὰ πλὴν τῶν σκελῶν. ξένην οὖν ὄψιν ὀρώντες ἔλεγον οἱ Κένταυροι ἡμᾶς οἱ ἐκ Νεφέλης κατατρέχουσιν.

De tal manera, al alejarse sólo enseñaban a quienes los observaban a distancia una visión trasera del caballo, salvo la cabeza, en tanto que de hombre mostraba lo demás, excepto

²⁰² *De incredibilibus* 1, 8-34.

las piernas. Así pues, cuando veían esta figura extraña decían: “Nos someten a sus correrías los Centauros que proceden de Nube”

Siguiendo este método exegético, Paléfato considera que los hechos que dan lugar a la tradicional historia de Ixión han existido en realidad, lo que ocurre es que su narración los ha distorsionado, convirtiéndolos en mitos.

I. 3.3.2. APOLODORO

EPÍTOME I, 20

Mantenemos aquí el nombre de Apolodoro para designar al autor de la enciclopedia de mitología griega llamada *Biblioteca*, aunque es de todos conocido que, evidentemente, no puede ser suya porque en ella se citan autores²⁰³ que son muy posteriores al propio Apolodoro²⁰⁴. Esta obra sirvió de punto de referencia a un público que, por un lado, estaba interesado eventualmente en las historias antiguas y las leyendas y, por otro, las había olvidado o tenía de ellas solamente una idea vaga y nebulosa. Incluso hoy en día, esta obra sigue siendo fundamental para los iconografistas o historiadores del arte antiguo. Pues es difícil dar un paso en el intrincado y a veces oscuro y ambiguo mundo del análisis iconográfico, sin el apoyo literario de las explicaciones de la *Biblioteca*²⁰⁵. Y en este compendio de historias y leyendas es donde nos ha llegado parte del mito de Ixión contenido en el *Epítome* I, 20:

ὅτι ὁ Ἰξίων Ἥρας ἐρασθεὶς ἐπεξείρει βιάζεσθαι, καὶ προσαγγελάσῃς τῆς Ἥρας γυνῶναι θέλων ὁ Ζεὺς, εἰ οὕτως ἔχει τὸ πρᾶγμα, νεφέλην ἐξεικάσας Ἥρα παρέκλινεν αὐτῷ· καὶ καυχώμενον ὥς Ἥρα μίγνεντα ἐνέδησε τροχῶι, ὑφ' οὗ φερόμενος διὰ πνευμάτων ἐν αἰθέρι ταύτην τίνει δίκην. νεφέλη δὲ ἐξ Ἰξίονος ἐγέννησε Κένταυρον.

Ixión, enamorado de Hera, intentó forzarla. Cuando Hera lo denunció, Zeus deseoso de conocer la verdad formó una nube semejante a Hera y la colocó cerca de Ixión. Éste, por ufanarse, fue atado por Zeus a una rueda en la que llevado por los vientos paga su culpa. La nube fecundada por Ixión parió a Centauro²⁰⁶.

En el *Epítome* I, 20 Apolodoro ha resumido de una forma algo escueta lo que podríamos denominar la segunda parte del mito de Ixión, es decir, el intento de violación a Hera y el consecuente castigo. El autor ha omitido las partes anteriores del mito, como el asesinato perpetrado por Ixión, y el motivo por el cual el tesalio tiene la posibilidad de estar tan cerca de Hera como para intentar

²⁰³ En concreto, la mención del cronógrago Cástor en Apollod. II 5, 2.

²⁰⁴ Ruiz de Elvira (1982) 26.

²⁰⁵ Arce (1985) 28-32.

²⁰⁶ Traducción de Rodríguez de Sepúlveda en Arce (1985).

violarla: gracias a la purificación de Zeus y su ofrecimiento de que comparta la mesa con los dioses. Parece que toda esta primera parte podría tener menos importancia para Apolodoro que las relaciones de Ixión con los dioses²⁰⁷.

En cuanto a la versión del mito que aquí Apolodoro nos recoge, difiere poco de la versión del mito de Ixión que es más extendida. Quizá lo más destacado es que diga expresamente προσαγγελάσης τῆς Ἥρας, pues es la primera vez que aparece textualmente recogido en una obra literaria que fue Hera quien decidió contarle a Zeus el trato del que estaba siendo víctima por culpa de Ixión²⁰⁸.

Destaquemos también que Apolodoro sitúa la rueda de Ixión de nuevo en el aire ὑφ' οὗ φερόμενος διὰ πνευμάτων ἐν αἰθέρι, frente a Apolonio de Rodas, un siglo anterior a él que, como vimos, fue el primero (que nosotros sepamos) en situar la rueda en el infierno.

Finalmente cierra Apolodoro su narración del mito considerando que la descendencia de Ixión y Nube fue Centauro. Coincide Apolodoro con la versión de Píndaro *P. II* 42-47 al respecto de esta parte del mito frente a quienes daban como descendencia los centauros en general²⁰⁹.

²⁰⁷ Cf. Scarpì (1996) 629-30.

²⁰⁸ Para una mayor información acerca de este tema consúltese cap. III. 2.3. Ingratitud e intento de violación.

²⁰⁹ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

I. 4. ÉPOCA IMPERIAL

I. 4.1. INTRODUCCIÓN

En este apartado encontramos un número elevado de autores que por diversos motivos incluyeron el mito de Ixión como parte de sus obras. Nos han llegado citas de nuestro personaje en varias obras que pertenecen a un mismo género literario. Este es el caso de autores que cultivaron el género de la oratoria como Dion Crisóstomo, Elio Aristides o Juliano, historiadores como Josefo, y también Simplicio cultivador del género filosófico, el mitógrafo Diodoro, o Luciano, quien ironiza sobre la imagen tradicional de la religión por medio de la sátira burlesca.

Nos ha creado dificultades la clasificación de este variopinto elenco de escritores dentro de un único género literario. Se da, en efecto, el caso de importantes autores, como Plutarco, que cita a Ixión en un tratado político, en uno filosófico-científico, en otro filosófico llamado *Erótico* y en una biografía. También de Flavio Filóstrato hemos conservado citas de Ixión en su obra biográfica dedicada a Apolonio de Tiana y en una meramente descriptiva llamada *Imágenes*. Ambos cultivaron diversos géneros y habría resultado poco adecuado para los resultados de este trabajo que el lector tuviese que ir saltando por los distintos géneros para seguir las diversas obras de un autor, en lugar de localizarlas todas juntas bajo el epígrafe del nombre del escritor. Por ello hemos optado por estructurar esta época en tres grandes apartados: 1) Poesía, que incluirá sólo un representante de la épica; 2) Prosa de época imperial que, a su vez, abarcará dos subapartados, el primero de ellos titulado “Filosofía, Sofística y Retórica”, y el segundo “Historiografía”. 3) Por último, hemos incluido en esta época un apartado especial dedicado a la literatura cristiana, en cuyo marco el mito de Ixión es mencionado por vez primera en las *Homilías* de Clemente Romano, un tipo de composición que será luego continuado en el tiempo, en lo que a nosotros nos afecta, hasta Cirilo de Alejandría.

Para la confección de este trabajo se ha intentado seguir siempre un orden cronológico a la hora de estudiar las diversas citas de Ixión en los autores. Pero

en este periodo debemos destacar que el motivo principal por el cual aparece adelantado el autor Nono con respecto a Plutarco, cronológicamente muy anterior a él, se debe única y exclusivamente a seguir el esquema habitual de poesía frente a prosa.

Por último queremos reseñar que, a pesar de los datos que apoyan la teoría de que la declamación LIV no pertenece a Elio Aristides y la comunidad científica así lo avala, hemos decidido incluirla bajo el nombre de este autor para una mayor facilidad de clasificación.

I. 4.2. POESÍA ÉPICA

I. 4.2.1. NONO DE PANÓPOLIS

Hacia el siglo V d. C. el egipcio Nono produjo un curioso refloramiento de la épica griega con la elaboración de las *Dionisiacas*, un inmenso epos en cuarenta y ocho cantos sobre las glorias del dios Dioniso, última gran producción poética de cuño pagano.

La obra de Nono narra por completo la historia mítica del dios Dioniso, desde su nacimiento hasta su apoteosis, con el agregado de una epopeya: la expedición del dios a la India²¹⁰. En este inestimable testimonio mitográfico quiso Nono que apareciera dos veces el nombre del tesalio Ixión:

a) *DIONISIACAS* XVI, 236-243

En el canto decimosexto se continúa la historia de Nicea, que tras provocar la pasión y muerte de Himeo, logra enamorar al propio Dioniso, el cual será encargado de vengar al pastor. Se canta así, con tono tragicómico, cómo Dioniso intentando en vano seducirla, incluso humillándose, opta por vencerla mediante el engaño, embriagándola con su vino. En los versos precedentes a la mención de Ixión, un fresno se burla del propio dios al verle suplicar el amor de

²¹⁰ Manterola – Pimkler (1995) 7-42. Cf. Rouse - Rose (1962) X-XIX; Gerlaud (1994) IX ss.

la muchacha y le compara con su padre Zeus, quien nunca mendigó el amor de una doncella:

σὸς γενέτης οὐκ οἶδε πόθου θελξίφρονι μύθῳ
εἰς γάμον, εἰς ὑμέναιον ἄγειν πειθήμονα κούρην·
οὐ Σεμέλην ἰκέτευεν, ἕως ἐτύχησεν ἐρώτων,
οὐ Δανάην παρέπεισεν, ἕως σύλησε κορείην·
Ζηνὶ συναπτομένην Ἰξίονος οἶσθα γυναῖκα
καὶ γάμιον χρεμέτισμα καὶ ἱππέιους ὑμεναίους·
Ἀντιόπης ἐδάης φιλοπαίγμονα θεσμὸν Ἐρώτων
καὶ Σάτυρον γελώοντα νόθον μιμηλὸν ἀκοίτην.” νν. 236-243.
Tu padre no sabe del amor de persuasivas palabras nupciales
que conducen al himeneo a una doncella convencida.
Él nunca imploró a Sémele mientras la cortejaba.
Nunca sedujo a Dánae para arrebatarle la virginidad.
Tú conoces la historia de la mujer de Ixión, que fue raptada por Zeus,
y su boda entre caballos aquel hípico himeneo.
Has oído hablar sin duda del gracioso rito de amor de Antíope
y el risueño Sátiro, su amante de híbrida apariencia.²¹¹

Se trata de un catálogo de los amores de Zeus. En él se encuentran Sémele, Dánae, y la mujer de Ixión, Día, de quien se nos narra que Zeus la raptó bajo la forma de caballo para unirse a ella. Ciertos autores consideran que Pirítoo nació fruto de esta unión y no del matrimonio entre Ixión y Día²¹². Finaliza este catálogo con la mención de Antíope, para unirse a la cual Zeus se transformó en sátiro.

El catálogo de amantes de Zeus nos recuerda al que el propio dios hace en *Ilíada* XIV 314-328, donde entre muchas de sus amantes menciona a Sémele, Dánae y Día, la esposa de Ixión.

²¹¹ Traducciones de Hernández de la Fuente (2001).

²¹² Vid. cap. III. 1.4. Esposa.

b) *DIONISIÁCAS XXXV*, 289-297

Los versos que aquí presentamos narran el fin del engaño a Zeus, a través del cual Hera había conseguido infundir locura a Dioniso para que los Indios ganasen la guerra. Una vez más emulando los versos de *Ilíada* XV 14 ss., Zeus amenaza a Hera con castigarla atándola de pies y manos, si se atreve a intentarlo de nuevo y del mismo modo amenaza a Ares, hijo de ambos, por si a éste se le ocurriese venir en su ayuda:

δήσω σὰς παλάμας χρυσέῳ πάλιν ἡθάδι δεσμῶ·
Ἄρεα δ' ἀρραγέεσσιν ἀλυκτοπέδησι πεδήσω
καί μιν ἀναλθήτοισιν ὄλον πληγῇσιν ἱμάσσω,
εἰς τροχὸν αὐτοκύλιστον ὁμόδρομον, οἷος ἀλήτης
Τάνταλος ἡερόφοιτος ἢ Ἰξίων μετανάστης,
εἰσόκε νικήσειεν ἐμὸς πάις υἱέας Ἰνδῶν. (vv. 289-297.)

Habré de atar de nuevo tus manos con el dorado lazo que ya conoces bien.

A Ares lo cargaré de grilletes irrompibles
y azotaré su cuerpo entero dejándole llagas incurables,
atado en su camino a una rueda que gire sobre sí misma, como
el vagabundo Tántalo que cruza los aires o Ixión el errante,
hasta que mi hijo obtenga la victoria sobre los hijos de la India²¹³.

Las advertencias de castigar a Ares cargándolo con grilletes y atándolo a una rueda que gira nos recuerdan mucho a la forma en que fue castigado Ixión. De modo que Ares, si decide no cumplir las órdenes de Zeus, pasaría a engrosar la lista de condenados infernales junto con Ixión y Tántalo, con una significativa diferencia, que éstos recibieron sus castigos por toda la eternidad y Ares sólo sería atormentado por un periodo de tiempo, el necesario para que Dioniso gane a los Indios.

Los calificativos que Nono aplica a Tántalo, οἷος ἀλήτης y ἡερόφοιτος, resultan extraños al mito de este personaje y, por tanto, éstos serán tratados en el

²¹³ Traducción de Hernández de la Fuente (2004), salvo el adjetivo ἡερόφοιτος que traduzco por “el que cruza los aires” y Hernández de la Fuente por “de aéreas vías”.

apartado correspondiente al capítulo de Nono de Panópolis referente a Tántalo²¹⁴. En cuanto a la mención de Ixión, con el calificativo μετανάστης Nono no hace sino resaltar la faceta, ya mítica, del tesalio de persona destinada a vagar continuamente, sin permanecer nunca en el mismo lugar, por culpa del castigo de la rueda. En cuanto a si este castigo se situaba por el aire, como en las versiones más antiguas, o en el Hades, lugar destinado para los castigados eternamente a partir de la época helenística, Nono no lo especifica.

²¹⁴ Vid. cap. IV. 5.2.1. Nono de Panópolis, c) *Dionisiácas* XXXV, 293-297.

I. 4.3. FILOSOFÍA, SOFÍSTICA Y RETÓRICA

I. 4.3.1. PLUTARCO

Con Plutarco damos comienzo a nuestro análisis del uso literario del mito de Ixión en la prosa de época imperial.

En *Aud. Poet.* 18e recogemos una cita en la que se nombra a Ixión como ejemplo de quien dice discursos malos y falsos, texto que ya comentamos cuando tratamos el *Ixión* de Eurípides (fr. 426a Kannicht).

En el mismo capítulo nos referimos igualmente a otro pasaje de la misma obra de Plutarco (19e, que corresponde al fr. 561 M. = 6 Jouan – Van Looy) en el cual se recogen los argumentos atribuidos a Eurípides en defensa de su *Ixión*.

En el presente capítulo nos proponemos discutir otros pasajes en los que Plutarco se refiere a nuestro personaje.

a) *SOBRE LA NECESIDAD DE QUE EL FILÓSOFO CONVERSE ESPECIALMENTE CON LOS GOBERNANTES* 777e

Dentro del grupo de tratados políticos, ya en su época de vejez, encontramos esta obra en la cual Plutarco nos expone sus propias ideas acerca de la importancia del filósofo para la vida política y la educación.

ἀλλ' οὗτοι μὲν, ὥς ὁ Ἰξίων διώκων τὴν Ἥραν ὤλισθεν εἰς τὴν νεφέλην,
οὕτως ἀντὶ τῆς φιλίας εἰδωλὸν ἀπατηλὸν καὶ πανηγυρικὸν καὶ
περιφερόμενον ὑπολαμβάνουσιν.

Pero éstos, igual que Ixión cuando perseguía a Hera fue a dar, engañado, con una nube, así en lugar de amistad reciben un simulacro engañoso, lisonjero y que conduce por mal camino.

Plutarco en esta parte de su obra hace referencia a aquellas personas que se sirven de los discursos para conseguir la gloria y el reconocimiento, que son equiparados con el afecto y la amistad, puesto que, según ellos, se alaba a quien

se aprecia. El desprecio por parte de Plutarco de la popularidad, común a varias corrientes filosóficas, hace que presente a estas personas, deseosas de gloria, como unos ambiciosos. De esta manera, por un lado, justifica sus relaciones con importantes personajes del momento, muchos de ellos romanos, y, por otro, con sus serias intenciones de fomentar la virtud mediante la filosofía intenta desmarcarse de los filósofos que, movidos por ambiciones menos elevadas de fama, dinero o poder, vivían del trato con grandes personalidades. Dión de Prusa y Luciano nos hablan de ellos, y el mismo Plutarco (776b, 778b) nos dice los calificativos que recibían: φιλόδοξοι <<amigosdegloria>>, θεραπευτικοί <<serviles>>, αὐλικοί <<cortesianos>>. Pero, además, con estas palabras probablemente nuestro autor está refutando reales o posibles ataques de los epicúreos, para quienes dedicarse a la vida política o buscar la amistad de los gobernantes es pura ambición y vanagloria²¹⁵.

Esta ambición es el punto en común con el personaje de Ixión, nombrado en esta obra como ejemplo mítico de quien ambiciona aquello que no le corresponde y a cambio recibe una imagen engañosa.

La mención del mito es muy breve y alude tan sólo al pasaje en el que los dioses, sabedores de las pretensiones de Ixión hacia Hera, deciden engañarle sirviéndose de una nube con la imagen de Hera. La breve cita que del mito hace Plutarco hace suponer que la historia del tesalio, aun por esta época, era sobradamente conocida y no necesitaba de mayores explicaciones.

b) AGIS 795b

Igualmente en esta obra de Plutarco, situada cronológicamente entre los años 96 – 117 d. C.²¹⁶, se vuelve a mencionar a Ixión, como referente de un personaje mítico deseoso de fama y gloria.

Οὐκ ἀτόπως τινὲς οὐδὲ φαύλως συγκείσθαι πρὸς τοὺς φιλοδόξους
ὑπονοοῦσι τὸν ἐπὶ τῷ Ἰξίονι μῦθον, ὡς δὴ λαβόντι τὴν Νεφέλην

²¹⁵ Valverde Sánchez *et alii* (2003) 155 ss.

²¹⁶ Cf. Jones (1966) 63-66; Pelling (1979) 74-96; (1980) 127-139.

ἀντὶ τῆς Ἥρας, καὶ τῶν Κενταύρων οὕτως γενομένων.

Ni absurda ni ligeramente algunos suponen que el mito acerca de Ixión, de cómo tomó a la Nube en lugar de Hera y así los Centauros nacieron, está compuesto en referencia a los amantes de la fama.

De nuevo, como en la obra anteriormente citada, Plutarco recoge el mito de Ixión para ejemplificar la ambición por la fama de ciertas personas, quienes creen que ésta es una virtud sin darse cuenta de que es una mera imagen ilusoria. Parece un ejemplo mítico muy apropiado para esta obra, puesto que la φιλοτιμία, que es el tema central de las *Vidas de Agis y Cleomenes*, es una de las pasiones que forman la parte irracional, y, por tanto, variable y desordenada, del alma. Pero Plutarco no llega a desaprobala del todo, sino que piensa que, mesurada, es necesaria para el joven político; sin embargo, éste debe tener cuidado de no dejarse embriagar por la gloria, ser arrastrado por los impulsos y los deseos populares y precipitar a su *polis* en un abismo²¹⁷. Así, de la misma manera que éstos no perciben el engaño de la fama, tampoco Ixión fue capaz de discernir la diferencia entre Hera y la Nube y cometió el gran error de llegar a creer que había estado con la misma diosa.

En la cita que hace Plutarco del mito de Ixión añade un dato más con respecto al pasaje de *Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes* 777e: los centauros como descendencia de su unión con la nube. De esta manera Plutarco se une a la larga lista de autores que hacen a los centauros en general linaje directo de Ixión, frente a aquellos que dan a Centauro como único hijo de tal unión²¹⁸. Y así probablemente quiera indicar que el resultado final de su engañosa creencia es negativo para el φιλόδοξοι, igual que el resultado final de la “ilusión” de Ixión fueron unos seres monstruosos. Pues ante todo Plutarco intenta advertir a sus lectores de los peligros de la codicia, y se dirige muy especialmente, en opinión de Martín Lacy²¹⁹, a la clase gobernante, para que no se dejen llevar por su ambición.

²¹⁷ Martín Lacy (1987) LXXXII - ss.

²¹⁸ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

²¹⁹ *Op. cit.*

La referencia al mito de Ixión podría ser, según Flacelière-Chambry, una reminiscencia literaria de la *Pítica* II de Píndaro o quizá de las tragedias perdidas de Esquilo y Eurípides²²⁰.

c) *SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA* 937e

Dentro del grupo de tratados físico-naturales que produjo Plutarco es *Sobre la cara visible de la Luna* tal vez el más importante. Y en él, en un alarde de imaginación inspirado en deducciones científicas y relatos de viajeros y amigos, se sitúa la luna como el escenario en que discurre la vida de los démones²²¹.

τοῖς μὲν γὰρ ὑπὸ τὴν σελήνην οἰκοῦσιν ὥσπερ Ταντάλοις ἐκ κεφαλῆς
ἐκκρέμασθαί φασι, τοὺς δ' οἰκοῦντας αὖ πάλιν ἐπ' αὐτῆς ὥσπερ Ἰξίονας
ἐνδεδεμένους.

Efectivamente se dice que quienes viven bajo la Luna la portan suspendida sobre sus cabezas como si de Tántalos se tratase, mientras que por su parte los seres que viven sobre ella se encuentran encadenados como Ixiones, merced a tan gran ímpetu...²²².

Plutarco está describiendo por boca de Teón cómo sería la luna y quiénes habitarían en ella. El panorama presentado resulta ser bastante desolador, puesto que quienes viven en la luna sufren castigos semejantes a los de Tántalo e Ixión, dos típicos castigados eternamente. La figura de Ixión, cuando se hace referencia a su pena, suele ir unida a Tántalo, Sísifo, Ticio o Laomedonte, puesto que ellos son algunos de los condenados eternamente a cumplir sanciones imperecederas en el infierno. En *Sobre la cara visible de la Luna* parece muy apropiado nombrar a Tántalo, ya que él fue castigado a tener pendiente siempre sobre su cabeza una roca de enorme tamaño con el temor constante de que se desplomara sobre él, algo semejante a lo que podría ser el sentimiento que poseyese a *quienes viven bajo la Luna*. En cuanto a nuestro personaje, Plutarco hace referencia sólo a la parte del castigo en que es encadenado, aunque alude

²²⁰ Flacelière -Chambry (1976) 18.

²²¹ Cf. Pérez Jiménez (1985) 62.

²²² Traducción de Ramón Palerm en Ramón Palerm – Verruga Caveró (2002).

ligeramente con la expresión ῥύμη τόση a la rueda que giraba interminablemente en el aire, lo que le sirve para dar una imagen clara de cómo se encuentran *los seres que viven sobre la Luna*.

d) *ERÓTICO* 766a

Esta vez la mención del mito de Ixión nos ha llegado dentro del marco de una reflexión acerca del matrimonio. Un tratado, *Erótico*, que parece pertenecer al ámbito de la filosofía estoica, desarrollada por autores como Antípatro de Tarso o Musonio Rufo²²³ en el siglo II d. C., aunque la posible influencia del estoicismo en este aspecto del pensamiento plutarqueo es una cuestión problemática²²⁴.

ἀλλ' οἱ πολλοὶ μὲν ἐν παισὶ καὶ γυναιξὶν ὥσπερ ἐν κατόπτροις εἰδωλὸν αὐτοῦ φανταζόμενον διώκοντες καὶ ψηλαφῶντες οὐδὲν ἡδονῆς μεμιγμένης λύπη δύνανται λαβεῖν βεβαιότερον· ἀλλ' οὗτος ἔοικεν ὁ τοῦ Ἰξίου ἱλιγγος εἶναι καὶ πλάνος, ἐν νέφεσι κενὸν ὥσπερ σκιαῖς θηρωμένου τὸ ποθούμενον·
Pero la mayoría persigue y trata de palpar la imagen de aquella reflejada, como en espejos, en muchachos y mujeres, y no pueden captar nada más consistente que una mezcla de placer y dolor. Éste parece ser el vértigo y el extravío de Ixión, que en nubes, como entre sombras, trata de capturar el vano objeto de su deseo.

La lectura que aquí recogemos de esta cita del *Erótico* de Plutarco refleja la conjetura de Winckelmann Ἰξίουος en lugar del πλείονος que se encuentra en los manuscritos. La propuesta de Winckelmann se basa en que la relación entre Ixión y la nube está claramente aludida en este texto, lo que apoyaría la conjetura de que en verdad apareciese la palabra Ἰξίουος. Por el contrario, a mi parecer, la lectura de los manuscritos, aunque no es tan aceptada, sin embargo, estaría en consonancia οἱ πολλοὶ del principio. Pues el amor, como un

²²³ Cf. Antípatro, *Sobre el matrimonio* (SVF III 63 Von Arnim); Musonio, *Disertaciones* (XIII *Qué es lo capital del matrimonio*, XIV *Si el matrimonio es un estorbo para filosofar*).

²²⁴ Cf. Valverde Sánchez *et alii* (2003) 11 - ss.

sentimiento *dulce y amargo*²²⁵, es deseado por todos e intentar *tratar de capturar el vano objeto del deseo* es un asunto que incumbe a la *mayoría*.

En nuestra opinión, de ser realmente cierto que lo que se encontraba en el manuscrito original era *πλείονος*, la alusión a Ixión no estaría tan clara en este pasaje, ya que la expresión *ἐν νέφεσι ... ὥσπερ σκιαῖς* parece referirse más a la obcecación de la mayoría por conseguir por todas partes lo que se quiere, que a una alusión velada a la nube con la que se unió Ixión.

Sin embargo, si en verdad aparecía el nombre de Ixión en esta obra, de nuevo, nuestro personaje sería el ejemplo mítico del engañado, aquél que cree ver en un espejismo el objeto real de su deseo para darse cuenta después, con amargura, de que ha sido víctima de una argucia. Aunque no sería descabellado pensar que en este fragmento Plutarco juega con las dos ideas: reflejar un engaño que fue de Ixión, pero que a la vez han sufrido la mayoría de los enamorados.

e) COLOFÓN

El relato del mito de Ixión fue para Plutarco muy productivo, y dos son los sentidos en los que lo emplea.

En *Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes* y en *Agis* Ixión representa el modelo mítico del ambicioso, de manera que aparece como patrón de conducta que no se debe seguir. Quien se deja llevar por ella sólo consigue ser engañado y engañarse a si mismo, ser preso de una ilusión como si de una nube se tratase. Y añade, además, que esta desmesurada ambición puede traer consecuencias mayores, tal y como lo fueron la descendencia monstruosa para Ixión, fruto de su unión con la nube. El ejemplo de Ixión en los tratados anteriores, le sirve a Plutarco como advertencia para la clase política. Una idea muy semejante a ésta la hemos encontrado también en el *Erótico*, aunque con la diferencia de que Ixión en este caso no es paradigma de quien es cegado por la ambición sino de quien es preso del amor y no atiende por ello a razones. Ya sea como ejemplo de uno u otro

²²⁵ Safo, fr. 130 Voigt.

comportamiento, es evidente que para Plutarco Ixión es un personaje mítico ciego, no de vista, sino por sus grandes defectos, ya sea por ambicionar más de lo que le pertenece o porque una locura amorosa le obnubila, se deja engañar y no es consciente de la realidad que le rodea, que no es otra que un nuevo espejismo o nube que sólo le va a aportar la infelicidad y el consecuente castigo.

En cambio, un uso diferente del mito de Ixión hace Plutarco en *Sobre la cara visible de la Luna*, donde las citas de Ixión y Tántalo le sirven para ejemplificar el tipo de castigos que sufren quienes habitan la Luna.

I. 4.3.2. DIÓN CRISÓSTOMO

a) *DISCURSO* IV, 123

De entre los discursos conocidos con el título *De la Realeza*, nos ha llegado el IV como el más importante de este grupo en el que se encuentran también I, II y, tal vez, III. Estos discursos parece que fueron dedicados a Trajano, quien, tras conocer a Dión, lo introdujo en su séquito imperial y lo tuvo en alta estima. Es posible que Dión pronunciara el discurso que nos ocupa en el año 103 con motivo del cumpleaños del emperador, como ha propuesto Von Arnim, aunque carecemos de argumentos sólidos que apoyen esta hipótesis tan concreta²²⁶.

Dión, en este discurso, dirigido a Alejandro, expone su teoría de que todo gobernante tiene tres demonios que le persiguen: el de la avaricia, el de la lujuria y el demonio de la ambición de gloria y honores. Éste último, dice Dión, fue el que poseyó a Ícaro, el cual creyó que confiando en unas alas frágiles llegaría a lo más alto. A semejanza de Ícaro, muchos se dejan llevar no por alas sino por las alabanzas que un día te encumbran y otro te hacen caer a lo más bajo.

κακείνος ἀσθενέσι καὶ κούφοις τῷ ὄντι πιστεύσας πτεροῖς, λέγω δὲ τιμαῖς τε καὶ

ἐπαίνοις ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν πολλῶν ὡς ἔτυχε γιγνο-
μένοις,... IV, 123.

También el ambicioso confía en realidad en alas verdaderamente frágiles y ligeras, me refiero a los honores y alabanzas que la multitud tributa arbitrariamente.

Pero el afán de gloria bien puede ser representado también, según Dión, por la rueda de Ixión:

εἰ δέ τις οὐ φίλον πτηνὸν αὐτὸν διανοεῖσθαι καὶ ποιεῖν, ὁ δὲ
ἀφομοιούτω αὐτὸν τῇ τοῦ Ἰξίου χαλεπῇ καὶ βιαίῳ φορᾷ τε καὶ
ἀνάγκῃ, τροχοῦ τινος ῥύμη κύκλῳ κινουμένου τε καὶ φερομένου.

Y si a alguien no le gusta en absoluto que se le conciba y se le represente con alas, puede imaginárselo parecido a Ixión, llevado, a pesar suyo, en la revolución precipitada de su rueda circular, como presa de angustia y de necesidad cruel y violenta.

²²⁶ Cf. Morocho Gayo (1988).

Dión se encuentra en la misma línea filosófica de Plutarco²²⁷, decidido a condenar a toda aquella persona que se deja guiar por el afán de gloria y fama y, en definitiva, convertir su vida en pura ambición²²⁸. Del mismo modo que Plutarco eligió a Ixión como ejemplo mítico del ambicioso, que por conseguir mayores pretensiones se ciega y no sabe discernir la verdad, así también Dión, convencido de ser “un médico de almas”, imagen muy frecuente en sus discursos, cita al tesalio y hace referencia sólo a la forma en que fue castigado.

La concepción estoica que Dión mantuvo desde su juventud coincide con la de Plutarco. Pero la coincidencia entre los dos autores al utilizar el personaje de Ixión en el mismo sentido así como el empleo de un vocabulario semejante, como veremos a continuación, no nos debe llevar a presuponer la inspiración de un autor sobre el otro o el calco de expresiones sino, más bien, la existencia de un tópico de tintes estoicos que se encuentra documentado en estos dos autores.

Para Dión los hombres que sólo pretenden vivir por el afán de fama someten su vida a una constante agitación, viven en una permanente revolución. Esta idea la transmite nuestro autor por medio de la imagen de la rueda de Ixión, que se comporta del mismo modo que el alma del ambicioso:

οὐ γὰρ ἀπεικὸς οὐδὲ μακρὰν δὴ τῶν σοφῶν τε καὶ κομψῶν εἰκασμάτων εἶη ἂν ὁ τροχὸς δόξῃ παραβαλλόμενος, τῇ τε κινήσει καὶ μεταβολῇ πάννυ ῥαδίως περιθέων, ἐν δὲ τῇ περιφορᾷ παντοῖα σχήματα τὴν ψυχὴν ἀναγκάζων λαμβάνειν μᾶλλον ἢ ὁ τῶν κερამέων τὰ ἐπ’ αὐτῷ πλαττόμενα (IV, 123).

En efecto, la comparación de una rueda con la reputación no sería una imagen impropia o lejana de las hábiles y brillantes metáforas de los oradores. La rueda vira fácilmente, se desplaza, y, dando vueltas, obliga al alma a tomar toda clase de actitudes, todavía más que el torno de los alfareros que modela la arcilla.

Se debe destacar cómo en la idea de la rueda que gira, tanto en Plutarco como aquí en Dión, está implícita la idea de fuerza arrebatadora imposible de dominar:

²²⁷ Plu. *Agis* 795b, *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum* 777e.

²²⁸ Cf. D. Chr. LXXVIII, 17.

Plu. *De Facie* 937e:

...ὥσπερ Ἰξίονας ἐνδεδεμένους ῥύμη τόση[...]

D. Chr. IV 123:

...τροχοῦ τινος ῥύμη κύκλῳ κινουμένου τε καὶ φερομένου.

Parece como si la fuerza que hace a esta rueda girar eternamente tuviese su nacimiento en la furia y la violencia. Para Plutarco y Dión, con seguridad, tal fuerza procede del propio castigado, y emana como resultado de su manera ambiciosa de actuar. Pero, quizá, desde el ámbito mitológico no procedería del propio Ixión sino del poder de Zeus, que consigue mantener eternamente en constante movimiento la rueda de Ixión. Así pues, tanto Plutarco como Dión interpretan el mito a su conveniencia, como es práctica común.

b) *DISCURSO XXXII, 75*

La fecha de este *Discurso a los Alejandrinos* continúa hoy siendo muy discutida y se da como hipótesis más aceptada el 71 d. C. como el año más probable de composición de esta obra, coincidiendo temporalmente con la estancia de Dión y Vespasiano en Alejandría²²⁹. En el párrafo 75 dice Dión lo siguiente:

αὐτὸν γὰρ οἶμαι τὸν Ἰξίονα λήρον ἀποφαίνετε τὸν ἐν τῷ τροχῷ παρὰ τοῖς ποιηταῖς

ἐνδεδεμένον [καὶ κολαζόμενον διὰ τοιαύτην τινὰ ἀσέβειαν].

Pues creo que demostráis que fue una bagatela lo de Ixión, el que, en los escritos de los poetas, aparece atado a la rueda [y castigado por tal impiedad]²³⁰.

Dión, en su discurso al pueblo de Alejandría, está condenando los bochornosos escándalos que se producen en los teatros y en los encuentros deportivos cuando se va a ver las carreras de caballos. Los alejandrinos, amigos asiduos de los espectáculos, en particular de las carreras de caballos y de las audiciones musicales, asisten al hipódromo enloquecidos, imitando ridículamente los movimientos de los jinetes, como si con su locura y su

²²⁹ Cf. Moroch Gayo (1988) 360-1.

²³⁰ Von Arnim considera una interpolación la frase final. Cf. Cohoon (1961).

entusiasmo, sus gestos y sus gritos pudieran arrear a los caballos mucho más que los látigos y las espuelas. Además, Dión nos cuenta que los escándalos en los teatros eran tan grandes que eclipsaban los dramas de las tragedias, y tal impiedad, según opinión de Dión, empequeñece, incluso, a la osadía cometida por Ixión. No concreta nuestro autor a qué impiedad se refiere, pues el tesalio habría cometido varias: atentar contra un familiar, ser ingrato a Zeus e intentar abusar de la diosa Hera. Sólo se nos menciona su castigo en la rueda.

Se debe destacar cómo Dión se refiere al mito de Ixión como si fuese una invención de los poetas (παρὰ τοῖς ποιηταῖς) y no como mito propiamente dicho que está en la memoria colectiva. Parece posible que Dión tenga en mente las representaciones dramáticas que de este mito se hicieron por parte de Esquilo y Eurípides y quizá también Sófocles.

Con el ejemplo mítico y con las serias advertencias acerca de su conducta desordenada y reprobable, Dión apela al amor propio de los alejandrinos y recomienda para tales males una medicina definitiva: la educación y la razón.

El cuadro que se nos ofrece de los espectáculos en el teatro y en el estadio es de una plasticidad insuperable. Algo que nos recuerda inevitablemente los alborotos de ciertos deportes de nuestros días²³¹.

²³¹ Cf. Morochó Gayo (1988) 360-1.

I. 4.3.3 LUCIANO DE SAMOSATA

a) *DIÁLOGOS DE LOS DIOSES*, VI

Luciano y su obra *Diálogos de los Dioses*, 6 merecen una mención especial en nuestro trabajo, puesto que, al no haberse conservado la comedia *Ixión* de Eubulo, la obra de Luciano es el único tratamiento satírico de este mito que ha llegado hasta nosotros. En época imperial la mitología y los dioses olímpicos habían ya dejado de ser, desde hacia tiempo, objeto de verdadero culto y base de la religiosidad del hombre griego. Así que Luciano, sin llegar a la sátira cruel que demuestra en otras de sus obras, como los *Dialogo de los muertos*, pone aquí su innegable ingenio en atacar, por el procedimiento de la burla, la mitología tradicional²³².

En esta línea, el *Diálogo de los Dioses*, 6 contiene una conversación entre Hera y Zeus donde la diosa relata a su esposo el comportamiento osado de Ixión y las pretensiones del tesalio de mantener relaciones sexuales con ella. Zeus decide comprobar que las intenciones de Ixión son verdaderas y para ello forma una nube semejante a Hera con el fin de que el tesalio crea estar con la diosa. Zeus, finalmente, decide qué castigo le aplicará si, creyendo haber yacido con Hera, Ixión se jacta de ello.

El tono satírico y mordaz está presente a lo largo de todo el diálogo y puede comprobarse en el tratamiento que se da de los dioses, opuesto al que podíamos ver en el resto de las obras aquí estudiadas. Los personajes que son presentados con burla y, como tal, actúan cómicamente. Así, por ejemplo, se nos muestra un Zeus que en nada se parece al omnisciente Zeus de las *Euménides* de Esquilo. Repetidamente Hera tiene que contarle lo que está sucediendo y qué tipo de persona es Ixión, pues el soberano, ajeno a la situación, cree que Ixión es un buen compañero de mesa, digno de los honores de Zeus:

- HPA: Τὸν Ἰξίονα τοῦτον, ὦ Ζεῦ, πόλόν τινα τὸν πρόπον ἡγήι;
- ZEYΣ: Ἄνθρωπον εἶναι χρηστόν, ὦ Ἥρα, καὶ συμποτικόν· οὐ γὰρ ἂν συνήην ἡμῖν ἀνάξιος τοῦ συμποσίου ὢν (6, 1-4).
- Hera: Oh Zeus, ese mortal, Ixión, ¿qué juicio te merece?

²³² Alsina Clota (1962) 19-21.

- Zeus: Lo tengo por un hombre honrado, Hera, y digno de ser nuestro comensal; pues ciertamente, no lo aceptaríamos por compañero si fuera indigno de compartir nuestra mesa²³³.

De nuevo en *DDeor.* 6, 10-12 Zeus da muestra de ignorar todo aquello que sucede a su alrededor:

- ΖΕΥΣ: καὶ μὴν διὰ τοῦτο καὶ μᾶλλον εἴποις ἄν, ὅσῳ καὶ αἰσχροῦς ἐπεχείρη-
σεμῶν οὖν ἐπέιρα τινά; συνίημι γὰρ ὁ ποῖόν τι τὸ αἰσχρόν, ὅπερ ἂν σὺ
ὀκνήσεις εἰπεῖν.

Zeus: Con mayor razón, precisamente debes decirlo, si ha osado cometer algo vergonzoso. ¿Acaso ha intentado seducir a alguna diosa? Que sospecho yo debe ser alguna maldad de este estilo la que tú no te atreves a revelarme.

Lejos deja Luciano a este ignorante Zeus de la imagen que otras fuentes nos han transmitido de él como rey de los dioses todopoderoso y conocedor de todo lo humano y lo divino. Además de abandonar el personaje de Zeus ese poder omnisciente que poseía, parece haber perdido la severidad que le caracterizaba, pues en lugar del castigo inmediato al enterarse de las pretensiones de Ixión, llega, incluso, a justificar tal comportamiento:

- ΖΕΥΣ: ...συγγνωστοὶ οὖν, εἰ πίνοντες ὅμοια ἡμῖν καὶ ἰδόντες οὐράνια κάλλη καὶ
οἷα οὐ ποτε εἶδον ἐπὶ γῆς, ἐπεθύμησαν ἀπολαῦσαι αὐτῶν ἔρωτι ἀλόντες· (6, 27-
29).

Zeus: ... Es, pues, excusable que, bebiendo lo mismo que nosotros y contemplando bellezas celestes, cual no vieron jamás en la tierra, deseen gozarlas, víctimas del amor.

Por último, destaquemos cómo Luciano desprecia a Zeus hasta igualarlo al propio Ixión. En capítulos anteriores de este trabajo, acerca del tratamiento que los autores hacían del personaje de Ixión, vimos cómo éste había sido comparado por diversos motivos a distintos mortales: Orestes, Filoctetes, Capaneo, Heracles²³⁴. Pero nunca se le equiparó con ningún dios. Será la propia Hera quien rebaje a semejante posición a Zeus cuando considera que él se comporta en el amor de la misma manera que Ixión enamorado:

- ΗΡΑ: ... καὶ ὅλως κτῆμα καὶ παιδιὰ τοῦ ἔρωτος σύ γε· καὶ νῦν τῶι Ἰξίῳι

²³³ Para este apartado seguimos la traducción de Alsina Clota (1992).

²³⁴ Vid. cap. I. 2.3.1. Esquilo, a) *Euménides* 439-442; I. 2.3.2. Sófocles, a) *Filoctetes* 676-679; I. 2.3.3. Eurípides, a) *Heracles* 1295-1298; b) *Fenicias* 1180-1186.

οἶδα καθότι συγγνώμην ἀπονέμεις ἅτε καὶ αὐτὸς μαχεύσας ποτὲ αὐτοῦ τὴν γυν
αῖκα, ἣ σοι τὸν Πειρίθουν ἔτεκεν (6, 33-36).

- Hera: ... en una palabra, que eres esclavo y juguete del amor. Y en ese caso concreto, sé muy bien por qué quieres disculpar a Ixión: porque tú mismo, en cierta ocasión, gozaste a su mujer, la cual te hizo padre de Pirítoo.

De la misma manera el papel de Hera en este diálogo difiere de la imagen de esposa resuelta y con gran coraje que se dejaba ver a lo largo de la *Iliada*. Luciano nos presenta a una Hera recatada y vergonzosa, a la que el pudor casi no le permite contar lo que sucede con Ixión:

- HPA: τί δ' ἄλλο; - καίτοι αἰσχύνομαι εἰπεῖν αὐτό· τοιοῦτόν ἐστιν ὃ ἐτόλμησε (6, 8-9).

Hera: ¿Qué otra [insolencia ha podido cometer] sino...? Pero vergüenza me da de decirlo; a tanto ha llegado su osadía.

Así también en *DDeor.* 6,18-20:

- HPA: ...καὶ ἐπὶ πολὺ μὲν ἠιδούμην λέγειν πρὸς σὲ καὶ ὤμην παύσεσθαι τῆς μ
ανίας τὸν ἄνθρωπον·

Hera: ... durante algún tiempo, sin embargo, tuve vergüenza de contártelo, y confiaba en que este hombre pondría fin a su locura.

Por último, debemos destacar como tema central del diálogo el comportamiento de Ixión, diferente, sin duda, del que tenemos en el resto de textos que tienen a Ixión como protagonista. Ixión aparece representado como prototipo del hombre enamorado llevado al absurdo. A lo largo del dialogo, a modo de catálogo, se nos van desarrollando cada uno de los síntomas típicos que experimenta Ixión al estar profundamente enamorado de Hera:

ὁ δὲ καὶ ἔστεινε καὶ ὑπεδάκρυε, καὶ εἴ ποτε πιούσα παραδοίην τῷ Γανυμήδει τὸ ἔκπωμα, ὁ δὲ ἦιτει ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ πιεῖν καὶ λαβὼν ἐφίλει μεταξὺ καὶ πρὸς το
ὺς ὀφθαλμοὺς προσήγε καὶ αὖθις ἀφεώρα ἐς ἐμέ· (...)

ἐγὼ μὲν ἀφείσα αὐτὸν ἔτι δακρύοντα καὶ προκυλινδούμενον, (...).

ἐπεὶ δὲ ἐρᾷ καὶ ὥς φῆς δακρύει καὶ ἀφόρητα πάσχει-. (...).

ἐπειδὰν λυθῇ τὸ συμπόσιον κάκεῖνος ἀγρυπνῇ, ὥς τὸ εἶκος, ὑπὸ τοῦ ἔρωτος (...) (6, 15-44).

Gemía y se lamentaba, y si alguna vez yo, después de beber, entregaba la copa

a Ganimedes, él le pedía beber en la misma, la tomaba y la llenaba de besos, la acercaba a sus ojos y de nuevo me miraba. (...)

Dejándolo yo cubierto de lágrimas y postrado a mis plantas, (...)

Pero ya estaba enamorado, y, según tú dices, llora y sufre lo indecible (...)

Cuando se disuelva el banquete y él como es de suponer no pueda conciliar el sueño, por culpa del amor (...)

El comportamiento ridículo que Luciano atribuye a Ixión llega a límites extremos, pues no sólo le presenta cegado por una pasión carnal y física, como encontramos en la *P.* II, 25 y los escolios a *A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Il.* I, 268 entre otros, sino que su interés por Hera ha llegado ya al plano psicológico e irracional. Tanto es así que Hera considera que la locura²³⁵ que embarga a Ixión es resultado del amor que siente por ella y no la que le pudo sobrevenir por cometer un asesinato al matar a su suegro²³⁶.

ταῦτα δὲ ἤδη συνίην ἐρωτικά ὄντα. καὶ ἐπὶ πολὺ μὲν ἠδούμην λέγειν πρὸς
σὲ καὶ ὥμην παύσεσθαι τῆς μανίας τὸν ἄνθρωπον· (6, 18-20)

Entonces comprendí ya que se trataba de amor. Durante algún tiempo, sin embargo, tuve vergüenza de contártelo, y confiaba en que este hombre pondría fin a su locura.

Sin embargo, para Zeus este comportamiento, que le ofende a él y a su esposa, no es culpa de la locura, sino de algo aun más ridículo y burlesco, como es un estado de embriaguez:

- ΖΕΥΣ: τοσοῦτον ἐμεθύσθη τοῦ νέκταρος; (6, 25)

- Zeus: ¿Tan ebrio está de néctar?

En general, Luciano aporta un perfil del personaje de Ixión muy diferente de aquel de Eurípides, en quien Ixión destacaba por ser un razonador que no duda en llevar a cabo todo aquello que fuese necesario para conseguir lo que se propone al margen de lo que es justo²³⁷.

b) SATURNALES, 38

El tratamiento satírico que Luciano quiso dar para el personaje de Ixión no se quedó sólo en el diálogo anterior, sino que lo encontramos de nuevo en *Saturnalia*. En esta obra el autor nos informa de que Ixión fue comensal de los dioses y, como vimos antes en *DDeor.* 6, 25, excusa el reprochable

²³⁵ *DDeor.* 6, 18-20.

²³⁶ Cf. *Sch. in A. R.* III, 62; *sch. in Il.* I, 268.

²³⁷ Vid. cap. I. 2.3.3. Eurípides, c) *Ixión* y los fr. 426 Kannicht y 426a Kannicht.

comportamiento de Ixión, al querer violar a Hera, como consecuencia del estado de embriaguez:

εἴ σοι ταῦτα καταψεύδεσθαι αὐτῶν δοκοῦμεν, τὸν ὑμέτερον παράσιτον ἀναμνήσθῃτι τὸν Ἰξίονα, ὃς ἀξιώθεις κοινῆς τραπέζης, ἀξίωμα ἔχων ἴσον ὑμῖν, τῇι Ἥρῃ μεθύσθεις ἐπεχείρει ὁ γυναιῖος. (*Sat.*, 38)

Si te parece que mentimos en esto, acuérdate de vuestro parásito, de Ixión, el cual, aunque se le concedió el honor de compartir vuestra mesa, temiendo vuestra misma dignidad, borracho intentó echarle la mano a Hera el buen hombre. [irónico]

c) *SOBRE LOS SACRIFICIOS*, 9

Luciano nos muestra a Ixión como ejemplo de uno de los mortales que tuvo el privilegio de ser invitado a la mesa de los dioses:

πάλαι μὲν οὖν καὶ ἄνθρωποι συνεισιτῶντο καὶ συνέπινον αὐτοῖς, ὁ Ἰξίων καὶ ὁ Τάνταλος·

En épocas pasadas compartieron pan y vino con ellos Ixión y Tántalo.

Junto a él es nombrado Tántalo, quien también gozo de esa distinción. Fruto de la convivencia con los dioses ambos alcanzaron la inmortalidad, pero les pagaron con la ingratitud y como consecuencia de ello sufren castigos eternos.

d) COLOFÓN

De la mano de Luciano nos ha llegado el primer y único tratamiento burlesco y satírico del mito de Ixión que hemos conservado, pues nada conocemos de la comedia de Eubulo, tal y como lo demuestra el tratamiento que se da de los personajes. Zeus aparece como el marido ignorante que no se entera de nada por más que su esposa le da explicaciones. Hera, vergonzosa y recatada, se siente ofendida por las acciones de Ixión y lejos queda de la decidida diosa a la que los relatos míticos nos tienen acostumbrados, e Ixión es presentado como un ridículo enamorado, cuyo motivo para actuar contra los dioses no fue la ingratitud sino su loco amor por Hera. Lejos quedan estos personajes y estas escenas de los que con toda seguridad y a tenor de los fragmentos conservados debió presentar Eurípides en su Ixión.

Pero este tono burlesco hacia Ixión va más allá en Luciano, continúa en *Saturnalia* donde Ixión es presentado como un borracho. Sólo así justifica Luciano que se le ocurriese abusar de la propia Hera.

Además de un ejemplo en sí mismo, Luciano nombra a Ixión también en unión con otros personajes míticos en varias de sus obras: aparece junto con Tántalo en su obra *De sacrificiis* para recordar que ambos gozaron del placer de ser comensales a la mesa de los dioses, o el nombre de ambos personajes es mencionado junto con los de Sísifo y Ticio como meros ejemplos de delincuentes castigados en el Hades. Este es el caso de varias obras de Luciano como *Menippus* 14, *Quomodo historia conscribenda sit* 57 y *Podagra* 11, en las que Luciano recoge ya una imagen más tradicional del personaje de Ixión, lejos de las burlas del sexto *Diálogo de los dioses*.

I. 4.3.4. PSEUDO-ELIO ARISTIDES

Dindorf²³⁸, en su edición de 1829, incluyó como obras de Aristides dos *declamaciones Leptinianas* numeradas como LIII y LIV, la primera de las cuales había sido encontrada en un manuscrito veneciano por Morelli y la segunda en un manuscrito en la Biblioteca Vaticana por Angelo Mai. La autenticidad de la autoría de Aristides sobre estas dos obras viene siendo muy discutida y se ha aportado todo tipo de datos para discernir si se trata de obras de autor desconocido o no. Ya en el siglo XVIII los primeros editores no dudaron de su autenticidad: según Morelli²³⁹ era garantía de ello el exquisito aticismo, el agradable estilo, la sutileza de argumentos y la pretensión de oscuridad. En esta línea se encuentra también Harry²⁴⁰, que se esfuerza por demostrar la sorprendente semejanza que hay entre el estilo de las *declamaciones Leptinianas* y algunos de los discursos auténticos de Aristides. Por el contrario, encontramos autores que niegan tal autoría, como Foss²⁴¹, que atribuye las dos declamaciones a un mismo autor pero que no puede ser Aristides; para ello argumenta la falta de elegancia y de un estilo correcto, la debilidad de pensamientos así como la presencia de anacronismos. Añade, además, Foss que el autor de estas declamaciones es un imitador no sólo de Aristides sino también de Demóstenes y que debieron de ser escritas hacia finales del siglo IV de nuestra era o a principios del V.

El origen de toda esta polémica surge en el discurso de Aristides *A Capitón* (XLVII, 415 D) en el cual el propio autor nos informa de que en los tiempos de su estancia en el Asclepio de Pérgamo él rehizo a su modo el discurso de Demóstenes *Contra la ley de Leptines*. Aunque existen analogías de pensamiento y estilo entre los *discursos Leptinianos* y otras declamaciones de Aristides, no podemos corroborar su verdadera autenticidad, ya que estos dos discursos no figuran en la colección de obras de Aristides que conoció Tomás Magistro y que representa una tradición diferente de la de los manuscritos

²³⁸ Dindorf (1829).

²³⁹ Morelli (1785) XIX – ss.

²⁴⁰ Harry (1894) 66 – ss.

²⁴¹ Foss (1841).

Vaticanos. Además, no debemos olvidar que, al igual que Aristides debe su reputación a su capacidad para emular a Demóstenes, existía en tiempos de Libanio más de un sofista capaz de imitar muy bien el estilo de Aristides y de escribir un ático tan correcto como el suyo²⁴². Por eso hoy se está de acuerdo en considerar las dos declamaciones de autor desconocido y, desde luego, no pertenecientes a Aristides²⁴³. En una de ellas encontramos una cita del nombre de Ixión:

DISCURSO LIV, 680 D.

A pesar de los datos que apoyan la teoría de que esta declamación no pertenece a Aristides hemos decidido incluirla bajo el nombre de este autor para una mayor facilidad de clasificación.

τὸ δὲ πᾶσιν οἷς ἔξεστι τοὺς εὐεργέτας κοσμεῖν καὶ μηδὲν τῶν εἰκότων
ἐλλείπειν οὕτως, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι' ἅμφω ταῦτα τοῦ παντὸς
ἄξιον χρῆσθαι ὥστε καὶ ἄνθρωποι πάντες καὶ οἱ τὸν Ὀλυμπον
οἰκοῦντες θεοὶ καὶ δαίμονες τὴν αὐτὴν περὶ τούτου φέρουσι ψῆφον
καὶ ξυγχωροῦσι κατὰ ταῦτα, οἱ μὲν τοῦ μηδένα μὴ δεῖν τὸ παράπαν
ἔτ' ἔχειν ἀγνωμονεῖν παράδειγμα τὸν Ἰξίονα καὶ τὴν Ἰξίωνος τύχην
προθέντες τῷ βίῳ,

Pero el hecho de que los Mecenas pongan todos los medios que les son posibles y no descuiden nada conveniente, así, atenienses, por ambas cosas es digno servirse de todo de modo que, no sólo todos los hombres, sino también los dioses y los demonios que habitan el Olimpo, lleven el mismo voto por esto y estén de acuerdo en estas cosas, los unos, para que nadie en absoluto deba ya poder obrar injustamente, colocando por delante en su vida como ejemplo a Ixión y la suerte de Ixión,...

En este pasaje no encontramos una alusión explícita al mito de Ixión sino que sólo se le nombra y se alude a su suerte. Aunque no se cuente nada de su mito, no parece ser necesario, puesto que el verbo ἀγνωμονεῖν apunta

²⁴² Boulanger (1923) 291-2 y notas.

²⁴³ Gascó – Ramírez de Verger (1987) 54-5.

directamente a la parte del mito de nuestro personaje que sirve para dar ejemplo. Debemos destacar el empleo en concreto del verbo ἀγνωμονέω; aunque es un compuesto de la raíz que significa “conocer”, en el ἀγνωμονεῖν del texto predomina el significado moral sobre el intelectual. En un primer acercamiento al texto griego podíamos haberlo interpretado como: *para que nadie en absoluto deba ya poder ignorarlo, colocando por delante en su vida como ejemplo a Ixión y la suerte de Ixión, ...*. Considerando que ἀγνωμονεῖν es fruto de la ἀγνοια y que existe posibilidad de educación, se presentaría como un atenuante del delito cometido. Pero en nuestro texto el verbo ἀγνωμονέω está más relacionado con el sustantivo ἀγνωμοσύνη que, aunque también describe la falta de γνώμη, esta vez pone el acento en el plano moral. Por tanto, consideramos como más apropiada la traducción de *obrar injustamente* ya que el resultado de ἀγνωμοσύνη presupone que existe conocimiento y consentimiento por parte del propio sujeto que produce la acción²⁴⁴. Puesto que el mito de Ixión era sobradamente conocido en esta época, era de dominio público qué podía suceder a todo aquel que siguiese a Ixión como ejemplo. Así pues, Ixión es, una vez más, paradigma de comportamiento *inmoral*, contrario a las normas que deben regir las relaciones de los hombres entre sí y con respecto a los dioses. Con toda seguridad, detrás de τὴν Ἰξίονος τύχην se encuentra la consecuencia directa de su ingratitud: el castigo de vagar eternamente dando vueltas en una rueda.

²⁴⁴ Cf. Hernández Muñoz (1988) 615- ss.

I. 4. 3. 5. FLAVIO FILÓSTRATO

Filóstrato, nacido hacia el 160 d. C. en Lemnos, debe la redacción de *La vida de Apolonio de Tiana* a un encargo de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo. Fue publicada hacia el 217 d. C., tras el suicidio de la emperatriz.

En los ocho libros que componen esta obra aparecen tres menciones a nuestro personaje Ixión:

a) *VIDA DE APOLONIO DE TIANA* II, 35

“μὴ σοφίζου”, ἔφη ὁ βασιλεὺς, “εἰ γὰρ μεθύοντα ὑποθήσῃ, οὐ καθαρὸς ἔσῃ τοῦτο, βακχεύουσα γὰρ ἢ γνώμη στροβήσῃ τε αὐτὸν καὶ ταραχῇς ἐμπλήσῃ δοκοῦσί τοι πάντες οἱ ἐκ μέθης καταδαρθεῖν πειρώμενοι ἀναπέμπεσθαι τε ἐς τὸν ὄροφον, καὶ αὖ ὑπόγειοι εἶναι δίνην τε ἐμπεπτωκέναι σφίσιν, οἷα δὲ περὶ τὸν Ἰξίονα λέγεται ξυμβαίνειν. [...]”

No andes con sutilezas –repuso el rey-, pues si vas a poner el caso del que se embriaga, no dormirás, porque al estar su mente dominada por el furor, lo hará girar y lo llenará de confusión. Pues todos los que intentan dormir después de una borrachera tienen la sensación de que son lanzados al techo y que luego están bajo tierra y que los precipitan como un torbellino, tal como se dice que le aconteció a Ixión²⁴⁵.

Este fragmento pertenece a la parte de la obra en la que Apolonio está hospedado en el palacio del rey de Taxila y mantiene con él una conversación acerca de si se debe beber vino o agua para conseguir un sueño profundo y sosegar la mente.

El rey explica a Apolonio cuáles son los síntomas que padece quien ha abusado del vino. La sensación de que la mente está dando vueltas cuando uno está bajo los efectos del alcohol hace propicio que el rey lo asemeje a lo que debió de sentir Ixión al estar preso sobre una rueda que gira eternamente por el aire. En todo caso, refleja la idea de que el castigo de Ixión es violento, pues debe estar eternamente en esas condiciones: no simplemente gira y gira sino que es zarandeado violentamente en esos giros.

²⁴⁵ Traducciones de Bernabé Pajares (1979).

b) *VIDA DE APOLONIO DE TIANA* VI, 40

“[...]εἰ δὲ ἐνεθυμοῦ τὰ Ἰξίωνος, οὐδ’ ἂν ἐς ἔννοιαν καθίστασο τοῦ μὴ
ὁμοίων ἐρᾶν. ἀλλ’ ἐκεῖνος μὲν τροχῷ εἰκασμένος δι’ οὐρανοῦ
κινάμπτεται,...”

“Y si te hubiera venido a la mente lo ocurrido a Ixión, ni siquiera habrías llegado a concebir la idea de amar a tus desemejantes. Pues aquél, representado bajo la forma de una rueda, sufre tortura a través del cielo,...”

Esta vez Filóstrato pone en boca de Apolonio el mito de Ixión para aconsejar a un joven de Cnido, locamente enamorado de la diosa Afrodita, que abandone el absurdo propósito de querer contraer matrimonio con la propia diosa. Ixión es el claro ejemplo de los problemas que puede acarrear el pretender a un ser que no es semejante a ti. Apolonio explica que todo hombre debe relacionarse con sus semejantes, pues si esta ley se rompe y existe una relación entre desemejantes, como el mismo Apolonio dice, tal unión “*ni es yugo nupcial ni amor*”, además de que los frutos de tales uniones no serían “*ni auténticos ni afines a ellos*”²⁴⁶. Con esta expresión se hace alusión a la monstruosa descendencia: los Centauros, resultado de la unión entre “desemejantes”, es decir, entre Ixión y la nube.

Apolonio acusa a los poetas de ser causantes de producir en los hombres ideas tan absurdas como esa de pretender unirse con dioses, como la de Ixión, o como cuando cuentan historias como las de Anquises y Peleo:

“ἐπαίρουσι τοὺς Ἀγχίσης τε καὶ τοὺς Πηλέας θεαῖς ξυζυγῆναι
εἰπόντες,...”

“Son los poetas los que te impulsan, al decir que los Anquises y los Peleos se unieron con diosas,...”²⁴⁷

Es de destacar que esta cita del siglo II - III d. C.²⁴⁸ que nos presenta Filóstrato recoge de nuevo la tradición de situar a Ixión en el aire pagando su

²⁴⁶ VA IV, 40

²⁴⁷ Apolonio podría referirse al Himno homérico V a Afrodita y al poema cíclico *las Ciprias*. Cf. Bernabé Pajares (1979).

castigo, frente al resto de autores de esta época y anteriores, que situaban a Ixión en el Hades sufriendo sus castigos²⁴⁹.

c) *VIDA DE APOLONIO DE TIANA* VII, 12

τὸ δὲ μὴ ἐπ' ἀληθείᾳ, κεκομψευμένοις δ' ἀποθανεῖν καὶ παρασχεῖν
τῷ τυράννῳ σοφῶ δόξαι πολλῶ βαρύτερον ἢ εἴ τις, ὥσπερ φασὶ τὸν
Ἰξίονα, μετέωρος ἐπὶ τροχοῦ κινάμπτοιτο.

Pero morir por falsas razones sutilmente inventadas y ofrecerle al tirano la posibilidad de parecer sabio es mucho más penoso que si uno, como cuentan de Ixión, sufriera tortura por el aire sobre una rueda.

Filóstrato nos cuenta cómo Demetrio el filósofo y Damis, el acompañante de Apolonio, intentan convencer a éste para que se marche de Italia, pues pende sobre él una orden de detención por parte del emperador Domiciano por ser participe, según el emperador, del intento de tomar el poder.

El fragmento recogido pertenece a las palabras de Demetrio para disuadir a Apolonio de quedarse y dar como ciertas las acusaciones que penden sobre él. La situación para Apolonio y sus amigos es difícil y penosa, hasta el punto de que es comparada con el sufrimiento de Ixión, aunque esta última se estima preferible, si se ha de elegir²⁵⁰. Debemos destacar cómo Ixión, esta vez, aparece como ejemplo del que padece un gran sufrimiento a causa de una tortura sin considerar si fue merecida o no o, quizás, eran tan sobradamente conocidos sus errores que no existía la necesidad de recordárselos a los lectores. Esta es una novedad en el uso del mito de Ixión, que es generalmente paradigma del castigo merecido, por lo que respecta a la literatura griega, pero no a la latina, pues ya Propertio en su elegía I, 9, 20²⁵¹ considera al tesalio digno de lastima por padecer un gran sufrimiento.

²⁴⁸ El último autor que, antes de Filóstrato, situó a Ixión en el aire fue Apollod. *Epit.* I, 20.

²⁴⁹ A partir de Apolonio de Rodas será habitual por parte de los autores situar en el Hades a Ixión. Cf. D. S. IV, 3; Luc. *DDeor.* 9, 4; I. *BI.* II, 156; Clemens Romanus, *Homilía* I, 4, 3; Gr. Naz. *Contra Julianum imperatorem*, 35.

²⁵⁰ Vid. cap. II. 3.3.1. Séneca, g) Colofón.

²⁵¹ Vid. cap. II. 2.4.2. Propertio, c) *Elegías* I, 9, 19-22.

Filóstrato sitúa, una vez más, el castigo de Ixión en el aire, igual que hemos visto en el fragmento anterior.

d) *IMÁGENES* II, 3

Filóstrato, autor de la *Vida de Apolonio de Tiana*, sería también autor de otras obras como *Vida de los Sofistas*, *Heroico* y además es el principal candidato a la autoría de las primeras *Imágenes*, la obra repartida en dos libros que describe una pinacoteca napolitana, combinando la ἑκφρασις, habitual como ejercicio en las escuelas de retórica, con la ἐπίδειξις profesional. Más que las pinturas en sí, a Filóstrato lo que le importa es hacer gala de su ingenio, de su σοφία, en las explicaciones de los cuadros, basadas a veces en nexos artificiosamente establecidos. Por ello, en el texto introductorio a sus *Imágenes* establece con toda claridad el propósito de su obra, a saber, que sirva como ejercicio retórico para desarrollar las facultades del sofista. Casi todas las *Imágenes* descritas por nuestro autor, en estilo simple y elegante, están basadas directamente en fuentes literarias o en mitos que encontraban su expresión tanto en la literatura como en la pintura.

Finalmente, la existencia de una prolongada discusión acerca de si tales obras son descripciones fantásticas o de reales obras de arte se inclina actualmente por aceptar que Filóstrato describe unos cuadros reales, que él ha visto, o que, al menos, crea composiciones verosímiles para sus lectores, basándose en obras que conoce²⁵².

En su afán por dar vida u animación a las pinturas Filóstrato nos narra una escena titulada *Centauresas*, que describe la vida cotidiana en la raza de los centauros. Rodeados por un paisaje de belleza sin igual, Filóstrato nos cuenta cómo son físicamente los centauros niños y las centauresas adultas y en qué ocupan sus días. En la introducción que el autor hace a esta estampa es donde nos refiere brevemente cuál es el origen de esta raza y cómo descienden de Ixión.

²⁵² De Cuenca y Prado - Elvira Barba (1993) 9- ss. Cf. Miralles Solá - Mestre Roca (1996) 29 ss.

Σὺ μὲν ᾧου τὴν τῶν κενταύρων ἀγέλην δρυῶν ἐκπεφυκέναι καὶ πετρῶν ἢ νῆ Δία
ἵππων
μόνον, αἶς τὸν τοῦ Ἰξίονος ἐπιθόρνυσθαί φασιν, ὅφ' οὗ οἱ κένταυροι ἐνωθεντες ἢ
λθον
εἰς κρᾶσιν. (*Im.* II, 3)

Tú te creías que el linaje de los Centauros provenía de los árboles, de las rocas o, todo lo más, por Zeus, de las yeguas; éstas, según se dice, fueron fecundadas por el hijo de Ixión, gracias al cual los centauros siendo de una naturaleza única, llegaron a ser un ser mixto.

La imagen “idílica” que Filóstrato nos describe en *Centauresas* parece estar basada directamente en la *Pítica* II de Píndaro²⁵³, aunque éste en ningún momento de su descripción haga referencia a una imagen así. Sin embargo se entiende que es la fuente principal por ser la más antigua que hace a los centauros hijos de la unión entre Centauro y las yeguas de Tracia y no directamente del vínculo entre Ixión y la nube, que es la versión más extendida²⁵⁴.

e) COLOFÓN

No existe un propósito común en el uso que Filóstrato hace del mito de Ixión en sus obras, pues cada una de las citas es única y sirve para ejemplificar ideas diferentes; no obstante, sí podemos destacar de ellas dos rasgos determinantes: por una parte, que están inspiradas en la última etapa del mito de Ixión, ya sea en el momento del castigo, de su intentó de unión con Hera o de su descendencia monstruosa que son los centauros; en segundo lugar, que Filóstrato en sus citas retoma versiones del mito que por esta época ya no eran muy habituales, como situar el castigo de Ixión en el aire o considerar a los centauros nietos del tesalio en lugar de sus propios hijos.

²⁵³ Pi. P. II, 42- 48 ; Cf. Apollod. *Epit.* I, 20.

²⁵⁴ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

I. 4.3.6. JULIANO

La rica erudición literaria y acerca de mitología griega que Juliano poseía la podemos encontrar en su obra *Contra el cínico Heraclio*, un virulento ataque contra los escépticos y ateos cínicos de su época que no podían, en absoluto, secundar los ardores religiosos del emperador. Una obra plagada de citas mitológicas entre las cuales es posible encontrar una cita del mito de Ixión

La irritación que el emperador manifiesta en su obra surge a partir de una conferencia pública del cínico Heraclio a la que asistió y que, sólo por respeto a los presentes, soportó sin moverse hasta el final, pese a su indignación. Pocos días después contestó con el presente discurso que, contra su costumbre, dio a conocer también en una lectura pública. Según sus propias palabras, Heraclio había faltado irreverentemente hacia los dioses haciendo uso inadecuado de los mitos y, por ello, con este tratado da su idea de la forma correcta de interpretar los mitos, que, junto con su otro discurso *Contra los cínicos ignorantes*, refleja la abierta disposición del neoplatonismo, que profesaba, hacia todas las escuelas filosóficas de la antigüedad, salvo los escépticos, los cínicos y los epicúreos²⁵⁵.

Juliano, como buen neoplatónico, gusta de la alegoría y el símbolo representados por el mito, que es considerado como un medio ideal de acercamiento a la divinidad. Así podemos presumir de que el frecuente uso de los mitos en Juliano hiciese posible que el nombre de Ixión apareciese en una de las lagunas textuales de esta obra:

CONTRA EL CÍNICO HERACLIO 206 c

Es posible que en la obra que escribió Juliano hubiese una alusión a nuestro personaje Ixión, pero el manuscrito V, el más antiguo que nos transmite la obra, presenta una mancha en el preciso lugar donde parece que podría haber existido la alusión a Ixión, como puede deducirse del contexto y de lo que leemos tras la laguna. No obstante, y por encima de los problemas de aceptar una conjetura concreta para complementar el texto perdido, debemos destacar los

²⁵⁵ García Blanco (1979) 33-35. Cf. Bidez – Rochefort - Lacombrade (1963) V-XIV.

argumentos que nos llevan, y que llevaron anteriormente a otros estudiosos²⁵⁶, a considerar la existencia de una alusión al mito de Ixión en este pasaje de la obra.

En primer lugar, tenemos la temática de la que habla Juliano en este pasaje, en el cual hace una contraposición entre los que han sido liberados de sus ataduras por un dios y los que aún están encadenados:

Καὶ ὅτῳ μὲν εὐμενῆς θεὸς ταχέως ἔλυσε τὰ δεσμὰ καὶ τὴν δύναμιν εἰς ἐνέργειαν ἤγαγε, τούτῳ πάρεστιν εὐθὺς ἐπιστήμη, τοῖς δεδεμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι [* * *] ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι, <τούτοις ἀντ' ἀληθοῦς ψευδῆς> ἐντέτηκε δόξα· γίνεται γὰρ ἐντεῦθεν αὐτοῖς τὰ ὑπὴν<έμια καὶ τερατώδη> ταυτὶ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης οἷον εἰδῶλα ἅττα καὶ σκιαί. (206 b-c)

Y a quien un dios benevolente ha liberado rápidamente de sus ataduras y convierte su potencia en acto, en ése al instante aparece la ciencia, mientras que en los que permanecen todavía encadenados, como yo creo..... en lugar de la diosa se dice que descansó a su lado, así se alumbra en ellos una opinión falsa en lugar de la verdadera, de donde les nacen esas opiniones vanas y monstruosas que son como una especie de imágenes y sombras de auténtica ciencia.

Las palabras τὰ δεσμὰ y τοῖς δεδεμένοις se adecuan bien, como es natural, a la parte del mito de Ixión referente a su castigo.

En segundo lugar, tras la laguna el manuscrito V transmite la lectura ἀντὶ τῆς θεοῦ, al igual que el manuscrito U²⁵⁷, que además lee εἰδῶλ<ον> precediendo a ἀντὶ τῆς θεοῦ, lo que nos remite al momento en el que Ixión en lugar de a la diosa Hera se unió a la imagen de una nube²⁵⁸.

Una vez que se acepta que es probable que Ixión apareciera en este texto, las conjeturas sobre lo que se diría en la parte perdida son variadas; destacamos aquí las dos más significativas a nuestro parecer:

²⁵⁶ Cf. Bidez - Rochefort – Lacombrade (1963) 46.

²⁵⁷ La letra V designa el *Codex Leidensis Vossianus Graecus* 77 III, el manuscrito más antiguo, más amplio y de más valor, escrito en los siglos XII-XIII; la letra U pertenece al *Parisinus* gr. 2964, copia del anterior realizada en Constantinopla en la primera mitad del siglo XV. Cf. García Blanco (1979) 76-81.

²⁵⁸ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

Bidez en 1930²⁵⁹ propuso:

...τοῖς δεδεσμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι <τῷ Ἰξίῳ τὴν Ἥραν διώκοντι εἶδωλον> ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται παραναπαύσασθαι...

...mientras que a los que permanecen todavía encadenados, al igual que se dice, creo, que junto a Ixión, que la perseguía, se acostó Hera, una imagen en lugar de la diosa...

En la misma línea que la reconstrucción anterior, Cobet²⁶⁰ da otra posible solución considerando más apropiado eliminar εἶδωλον que aparecía tras la laguna en el manuscrito U:

...τοῖς δεδεσμένοις δὲ ἔτι, καθάπερ οἶμαι <Ἰξίῳ νεφέλῃ τινὶ>
ἀντὶ τῆς θεοῦ λέγεται
παραναπαύσθαι...

...mientras que a los que permanecen todavía encadenados como creo, se dice que Ixión se unió a una nube en lugar de la diosa,...

La dificultad de esta parte de la obra de Juliano deriva de lo mal transmitida que nos ha llegado. La abundancia de manchas y/o lagunas que los manuscritos presentan nos hacen difícil saber, no sólo qué es lo que el autor quería decir al mencionar el mito de Ixión, sino, también, si en verdad Juliano nombraba a nuestro personaje en este pasaje o, por el contrario, nunca estuvo en su mente. En mi opinión, como ya hemos dicho, a tenor del léxico utilizado por el autor y la significativa expresión ἀντὶ τῆς θεοῦ, la mención de Ixión en este texto parece ser altamente probable, proporcionando, además, sentido al texto. Juliano contrapone en su discurso a los que se han liberado de sus ataduras, que no eran específicamente físicas, y han alcanzado por ello el poder discernir las cosas tal y como son, frente a quienes aún están encadenados y sólo ven la mentira y no la ciencia de lo verdadero, como si de un Ixión se tratara. Juliano califica de *encadenados* a quienes se sirven de mitos para explicar todo aquello que no entienden y calmar así su ansia por saber y conocer²⁶¹.

²⁵⁹ Bidez (1930) 64-5.

²⁶⁰ Cobet (1859) *ad hoc*.

²⁶¹ Cf. Iul. *Contra el Cínico Heraclio* 205c – 206d.

I. 4.3.7. SIMPLICIO

COMENTARIO A ARISTÓTELES, DE CAELO 277, 2 Heiberg

El exégeta Simplicio, quien se dedicó por entero a comentar las obras aristotélicas, en especial la *Física*, hizo que sus comentarios pasaran a la posteridad como punto de referencia inestimable para el conocimiento de la doctrina del peripato.

Simplicio a propósito de su comentario al pasaje *De caelo* 277, 2 Heiberg²⁶² de Aristoteles desarrolla brevemente la parte final del mito de Ixión, donde éste quiere seducir a Hera, es engañado con una nube y, finalmente, recibe su castigo:

καὶ ὁ μὲν κατὰ τὸν Ἰξίονα μῦθος ἐπιθέσθαι λέγει τῷ γάμῳ τῆς Ἥρας τὸν Ἰξίονα, τὴν δὲ νεφέλην μορφώσασαν ἀνθ' ἑαυτῆς αὐτῷ προσιέναι· μυχθέντος δὲ αὐτοῦ τῇ νεφέλῃ γεννηθῆναι τὸν Κένταυρον· γνόντα δὲ τὸν Δία παρὰ τῆς Ἥρας τροχῷ τὸν Ἰξίονα προσδῆσαι, ὥστε ἀπαύστως ἐπ' αὐτοῦ φέρεσθαι.

El mito de Ixión dice que éste puso su mente en la unión con Hera, y que ésta tras modelar una nube se la entregó a Ixión, en lugar de a sí misma. Habiéndose unido éste a la nube nació Centauro, y tras conocer Zeus el asunto a través de Hera, ató a Ixión a una rueda, de modo que es llevado por ella incesantemente.

Se debe destacar que en la versión del mito que Simplicio aporta es Hera misma quien modela la nube, mientras que en otras versiones es Zeus habitualmente quien lo hace²⁶³. Además, la versión que Simplicio recoge se decanta por aceptar que de la unión entre Ixión y la nube nació Centauro²⁶⁴, a quien Simplicio describe un tanto misteriosamente como *basura de lo lógico y energía de lo ilógico*.

²⁶² Heiberg (1894).

²⁶³ Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

²⁶⁴ Vid. nota anterior.

I. 4.4. HISTORIOGRAFÍA

I. 4.4.1. DIODORO SÍCULO

BIBLIOTECA IV, 69-70, 3

Diodoro Sículo recoge el mito de Ixión de manera sistemática en su libro IV, 69-70, 3. La historia de Ixión es contada tras una larga lista de nombres de parientes y descendientes desde Océano y Tetis hasta llegar a Lápite, de quien recibieron nombre los Lápitae. A partir de él la línea genealógica llega a los padres de Ixión y a él mismo:

ὁ δὲ ἕτερος τῶν Λαπίθου παίδων Περύφας γήμας Ἀστυάγνιν τὴν Ὑψέως ἐγέννησεν ὀκτὼ παῖδας, ὧν ἦν πρεσβύτατος Ἀντίων, ὃς μίγεις Περιμήλαι τῇ Ἀμυθάονος ἐγέννησεν Ἰξίονα (IV, 69, 3).

El otro hijo de Lápite, llamado Perifante, se casó con Astiagia, la hija de Hipseo, y tuvieron ocho hijos, el mayor de éstos era Antión, quien uniéndose a Perimela, la hija de Amitaón, tuvo a Ixión.

Una vez que se ha hecho una presentación de los ascendentes de nuestro personaje, Diodoro pasa a relatarnos su mito, y en su relato encontramos rasgos sobresalientes que nos aportan información diferente de la que hasta ahora hemos barajado o incluso que ignorábamos por no aparecer en ninguna otra fuente.

De entre las diversas noticias que circulaban sobre quién era el padre de Ixión, Diodoro, que coincide con Esquilo (*TrGF3* fr. 89), nos informa de que su padre es Antión, nieto de Perifante y biznieto de Lápite. Junto a Antión, como veremos en el apartado dedicado a la genealogía de Ixión, existían otras opciones para el nombre del padre de Ixión: Pisión para Ferecides (*FGrH* 3 fr. 51), Flegias para Eurípides (fr. 424 Kannicht) y entre otros también se barajaban los nombres de Ares y el propio Zeus, así como un tal Leonteo según encontramos en Higino (*Fab. LXII*)²⁶⁵ y que sólo nos ha llegado a través de él. En cuanto a la madre del tesalio, Diodoro en su narración nos aporta por primera

²⁶⁵ Vid. cap. III. 1.2. Padres.

vez el nombre de Perimele, de la cual nada más se sabe, salvo que era hija de Amitaón.

Tras el breve recorrido por los familiares de Ixión y el relato somero de los acuerdos matrimoniales que llevó a cabo para casarse con la hija de Eyoneo, su boda y su descendencia, Pirítoo, se nos da otra noticia que sólo encontramos en Diodoro: su suegro, al no recibir lo prometido en el acuerdo de boda, decide quitarle a Ixión unas yeguas que eran de su propiedad en compensación por el agravio:

ἔπειθ' ὁ μὲν Ἰξίων οὐκ ἀπέδωκε τὰ ἔδνα τῇ γυναικί, ὁ δὲ Ἡιονεὺς τὰς ἵππους ἀντι τούτων ἠνεχύρασεν (IV, 69, 4).

Puesto que Ixión no pagó los regalos a su mujer, Eyoneo le quitó las yeguas en compensación por ellos.

Diodoro también nos aporta la estrategia de la que se sirvió Ixión para conseguir engañar a su suegro. Esta consistió en que cayese en la fosa sin sospechar nada:

ὁ δ' Ἰξίων τὸν Ἡιονέα μετεπέμψατο ἐπαγγελλόμενος πάντα ὑπακούσεσθαι, καὶ τὸν Ἡιονέα παραγενόμενον ἔβαλεν εἰς βόθρον πυρὸς μεστόν (IV, 69, 4).

Ixión envió a buscar a Eyoneo anunciando que le complacería en todo, y al presentarse Eyoneo le lanzó a una fosa llena de fuego.

De esta manera Diodoro intensifica el asesinato con el agravante de engaño y no sólo se limita a aludir al perjurio como hacen otras fuentes, sino que nos narra la excusa que utilizó para llevar a cabo sus planes: *que le complacería en todo*. Con la crónica detallada que hace nuestro autor de la relación entre Ixión y su suegro, así como los motivos que desencadenaron el crimen y cómo se desarrollo éste, nos podemos hacer una idea muy clara de todo el mito, además de que podemos cubrir pequeñas lagunas, detalles casi nimios que hasta este momento no se nos habían transmitido por los autores anteriores a él. Sin embargo, en su narración del mito nuestro autor deja partes sin recoger como cuáles fueron las reacciones de los hombres y los dioses ante tamaño crimen por culpa del cual sólo Zeus lo purificó y lo acogió a su mesa.

La última de las informaciones que nos aporta Diodoro en su narración, siguiendo con la descendencia de Ixión y que difiere de cualquier otra fuente que trate el mismo tema, es la referente a la forma de los centauros, vástagos de Ixión, y no Centauro según otras versiones, como vimos. Los hijos de Ixión y Nube poseen forma humana, una novedad frente a las fuentes que consideran que los centauros ya nacieron con forma híbrida, y sólo tras su unión con unas yeguas sus descendientes tomaron doble forma.

...τὸν δὲ Ἰξίωνα τῇι νεφέλῃι μίγντα γεννῆσαι τοὺς ὀνομαζομένους Κενταύρους ἀνθρωποφυσεῖς... (IV, 69, 5).

Al unirse Ixión a la nube nacieron los llamados Centauros de forma humana.

Τοὺς δὲ Κενταύρους... ἀνδρωθέντας δὲ καὶ μίγντας ἵπποις θελείαις γεννῆσαι τοὺς ὀνομαζομένους διφυεῖς Ἰπποκενταύρους· (IV, 70, 1).

Los Centauros cuando llegaron a la edad viril también se unieron con unas yeguas y nacieron los llamados Hipocentauros de doble forma.

Diodoro recoge otra versión en la que los centauros fueron llamados Hipocentauros por ser los primeros en montar a caballo, y de esta imagen se formó un mito ficticio que les consideraba de forma híbrida:

τινὲς δὲ λέγουσι τοὺς ἐκ Νεφέλης καὶ Ἰξίονος γεννηθέντας Κενταύρους πρώτους ἵππεύειν ἐπιχειρήσαντας Ἰπποκενταύρους ὠνομάσθαι καὶ εἰς πλάσμα μύθου καταταχθῆναι ὡς διφυεῖς ὄντας (IV, 70, 1-2).

Otros dicen que los Centauros que nacieron de Ixión y Nube fueron llamados Hipocentauros porque fueron los primeros en intentar montar a caballo, y que entonces pasaron a formar parte de un mito por el hecho de que ellos eran de dos formas.

En este pasaje de su obra se hace eco de una de las interpretaciones de tinte racionalista que hace Paléfato²⁶⁶ acerca del mito de Ixión y los centauros. En ella se muestra cómo por un error de percepción unos hombres, vistos por primera vez montados a caballo, fueron considerados seres híbridos. Esta versión la recogen también los *Mythographi Vaticani* 2.107.

La narración que Diodoro hace del mito es la más extensa de todas las que hemos tratado en este trabajo, por ello, nos sirve para ampliar nuestro conocimiento del mito, además de el texto incorpora abundancia de novedades lo

²⁶⁶ Vid. cap. I. 3.3.1. Paléfato.

que le confiere una mayor riqueza. No conocemos cuáles fueron las fuentes anteriores a él, si es que las hubo, que aportaron a nuestro autor todos estos pequeños detalles. Pero sólo a través de su obra, nos han sido transmitidos.

I. 4.4.2. FLAVIO JOSEFO

Nuestro interés por rastrear el mito de Ixión a lo largo de toda la literatura griega nos ha llevado a toparnos con Flavio Josefo y su *Guerra de los judíos*, un autentico clásico del judaísmo que es fruto y, en cierta medida, culminación de una larga tradición de la literatura hebrea en lengua griega²⁶⁷. Josefo, como muy pronto se le reconoció, fue el más importante historiador hebreo, nacido en Jerusalén de una familia aristocrática y sacerdotal hacia el año 38 d. C. Entre los años 75 y 79 se fija la composición de su primera obra presentada bajo dos títulos diferentes: la tradición cristiana habla de *περὶ ἀλώσεως* haciendo referencia a *la destrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén*, mientras que las ediciones modernas van encabezadas habitualmente por *περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου*, *la guerra judía*. Hoy en día se tiene por originario y verdadero el título de *la Guerra de los judíos*.

Se debe destacar que el texto de la obra que nos ha llegado nos viene presentado como una traducción al griego, que se remonta al propio Josefo, aunque no es el idioma originario de la primera versión, ya que ésta estaba escrita en arameo, la lengua materna del autor. En realidad no es una simple traducción, sino una reescritura, una paráfrasis, de ese relato anterior escrito en su propia lengua. Josefo no debía aún a sus 36 años tener dominada totalmente la lengua griega, con lo cual se sirvió de algunos colaboradores para poder transmitir su obra²⁶⁸.

La obra se presenta dividida en siete libros, división que se remonta al mismo Josefo, de los cuales los dos primeros son una amplia introducción histórica que narra los antecedentes, desde la rebelión de los Macabeos hasta los sucesos próximos a la guerra, en donde se inserta nuestro fragmento con la alusión a Ixión; los restantes libros relatan la guerra de los romanos contra los judíos.

²⁶⁷ Para más detalles de todo lo que se va a exponer acerca del autor y la obra se puede acudir a Ricciotti (1963) y a la introducción de Nieto Ibáñez (1997).

²⁶⁸ El propio autor nos informa de esto en su obra *Contra Apión* I, 50.

LA GUERRA DE LOS JUDÍOS, II, 156, 1-7

En sus siete libros, a lo largo del relato de todos los incidentes, intrigas y batallas de la guerra y de su historia precedente, el autor desarrolla una serie de *excursos* sobre aspectos geográficos, institucionales, religiosos, filosóficos, etc., del mundo judío y romano. Así, encontramos en uno de estos *excursos* que Josefo hace en el libro II sobre las sectas judías, en especial, sobre los esenios y sus doctrinas divinas acerca del alma, a cuatro de los personajes de la mitología griega que se han convertido en paradigma de castigo: Sísifo, Tántalo, Ixión y Ticio.

δοκοῦσι δέ μοι κατὰ τὴν αὐτὴν ἔννοιαν Ἕλληνες τοῖς τε ἀνδρείοις αὐτῶν, οὓς ἥρωας καὶ ἡμιθέους καλοῦσιν, τὰς μακάρων νήσους ἀνατεθεικέναι, ταῖς δὲ τῶν πονηρῶν ψυχαῖς καθ' ἄδου τὸν ἀσεβῶν χῶρον, ἔνθα καὶ κολαζομένους τινὰς μυθολογοῦσιν, Σισύφους καὶ Ταντάλους Ἰξίονάς τε καὶ Τιτυούς, πρῶτον μὲν αἰδίοις ὑφιστάμενοι τὰς ψυχάς, ἔπειτα εἰς προτροπὴν ἀρετῆς καὶ κακίας ἀποτροπὴν. (*BI*. II, 156, 1-7)

Me parece que los griegos, según esta misma idea, asignaron las Islas de los Bienaventurados a sus hombres, que llaman héroes y semidioses, mientras que para las almas de los seres malos les tienen reservado el lugar de los impíos en el Hades, donde la mitología cuenta que algunos personajes, como Sísifo, Tántalo, Ixión o Ticio, reciben su castigo; de esta forma establecen, en primer lugar, la creencia de que el alma es inmortal y, en segundo lugar, exhortan a buscar la virtud y a alejarse del mal.

Josefo, presentándonos las doctrinas que los esenios tienen acerca del alma, las compara con las griegas y halla entre ellas significativas coincidencias, como él mismo dice. Así, en primer lugar las almas buenas, tanto de los griegos como de los esenios, una vez separadas del cuerpo mortal, pasan a un lugar que les está destinado sólo a ellas. El lugar donde residen las almas esenias es descrito por Josefo como un *locus amoenus*²⁶⁹:

²⁶⁹ Cf. Lens - Campos (2000) 225 ss.

καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ὁμοδοξοῦντες παῖσιν Ἑλλήνων ἀποφαίνονται τὴν
ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις οὔτε νιφετοῖς
οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῦς ἀεὶ ζέφυρος
ἐπιπνέων ἀναψύχει· (II, 155, 3-5)

Crean al igual que los hijos de los griegos, que las almas buenas irán a un lugar más allá del Océano, donde no hay lluvia, ni nieve ni calor, sino que siempre le refresca un suave céfiro que sopla desde el Océano.

Para los griegos este lugar agradable donde residen las almas buenas pertenece a las islas de los Bienaventurados²⁷⁰.

En cuanto a la ubicación de las almas malas al morir también existen coincidencias entre ambas culturas. Así Josefo nos dice:

ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχόν, γέμοντα τιμωριῶν
ἀδιαλείπτων. (II, 155, 6-7)

(Los esenios) establecen para las almas malas un antro oscuro y frío, lleno de eternos castigos.

Mientras que los griegos:

ταῖς δὲ τῶν πονηρῶν ψυχαῖς καθ' ἃδου τὸν ἀσεβῶν χῶρον... αἰδίους
ὑφιστάμενοι τὰς ψυχάς, (II, 156, 3-6)

Para las almas de los seres malos les tienen reservado el lugar de los impíos en el Hades... donde reciben castigos

Josefo considera que todas las almas humanas son inmortales y, por ello, su castigo o premio al morir es eterno. Este pensamiento se aparta de manera radical de la tradición mítica más generalizada que consideraba que los castigos eternos, como los que Ixión, Ticio, Tántalo o Sísifo recibieron, fueron la consecuencia de haber obtenido previamente la inmortalidad por otros medios, que no de nacimiento. En el caso de Ixión y Tántalo cuando compartieron la mesa de los dioses²⁷¹.

²⁷⁰ Esta idea aparece ya en Hesiodo *Trabajos y Días*, 167 – 173. Cf. Gelinne (1988) 225-240; Martínez Hernández (1992); Bremmer (2002).

²⁷¹ Cf. Para Ixión: Luc. *De Sacrificiis*, 9; *Sat.* 38; *DDeor.* 6, 1; *Sch. In Od.* XXI, 303. Para Tántalo: Pi. *O.* I, 62 ss.

I. 4.5. CONCLUSIONES A LA ÉPOCA IMPERIAL

Por vez primera nos encontramos con un periodo en el que se concentra un gran número de citas de autores diferentes en numerosos géneros, por lo cual se dispara el número de interpretaciones posibles que del mito de nuestro personaje ha sido necesario estudiar. Este es el verdadero motivo por el cual se hacía necesaria la realización de un apartado dedicado a las conclusiones generales a la época imperial²⁷² y, en cambio, no se producía en las épocas clásica y helenística. En la época que ahora hemos tratado Ixión aparece como paradigma de muchas y diversas situaciones y no sólo como el ejemplo típico de castigado (Plu. *De facie in orbe lunae*, 937e), un estereotipo que no se va a abandonar sino que, a partir de esta época, tomará mayor fuerza y junto con un selecto grupo de compañeros infernales (I. *BI*. II, 156, 1-7), será habitual encontrarlo entre los autores cristianos. Pero éste es un capítulo al que le dedicaremos un análisis detenido en breve. Entre las diversas interpretaciones que los autores griegos de época imperial hacen del mito de Ixión se encuentra la de considerar al tesalio como ejemplo del ciego que no ve la realidad que le rodea (Iul. *Contra el cínico Heraclio*, 206e). La consecuencia de esa falta de visión puede deberse a dejarse llevar por una avaricia extrema (así en Plu. *Maxime cum princ. Phil. dessierendum*, 777e, y *Agis*, y D. Chr. *O*. IV, 123), o por un apasionado amor, tal y como nos lo presentaba Plu. *Erótico* 766a. Como paradigma de comportamiento inmoral quedó retratado Ixión para la posteridad en la obra que nos ha llegado bajo la autoría de Elio Aristides (*Or*. LIV, 680D), y como ejemplo de personaje mítico que desea unirse a lo que no es de su misma naturaleza y por ello debe atenerse a las consecuencias, se hizo eco Filóstrato VA. VI, 40.

No todas las interpretaciones o reinterpretaciones que los diversos autores hicieron del mito de Ixión durante esta época fueron en sentido peyorativo y buscando sólo el lado más negativo que el mito podía ofrecer. Como hemos

²⁷² Conclusiones generales que afectan también a la época clásica latina y a la Literatura Cristiana. Por lo que respecta a esta última, es susceptible de sacar sus propias conclusiones, no tanto por el número de autores que manejamos, como por el amplio periodo cronológico que abarca.

podido comprobar al estudiar con pormenor las diversas citas de Ixión en la obra de Filóstrato, nuestro personaje es ejemplo de quien padece grandes sufrimientos a causa de sus castigos (VA VII, 12), pero, al no juzgarse si son merecidos o no, casi se podría decir que mueven la compasión del lector hacia un personaje mítico que generalmente despierta bastante antipatía por sus actos. También encontramos el lado más amable del personaje cuando Ixión junto con Tántalo aparecen como modelos de privilegiados para los lectores (Luc. *De Sacrificiis*, 9). Ambos compartieron la mesa de los dioses y como consecuencia de ello obtuvieron la inmortalidad.

Finalmente, al margen de todas estas interpretaciones, merece una mención especial el tratamiento satírico que Luciano hace del mito de Ixión en su *Diálogo de los Dioses* 6. El fin último de Luciano es burlarse de la mitología tradicional y por eso presenta al dios Zeus y a la diosa Hera en un papel muy diferente a su habitual manera de actuar. Pero será sobre todo el personaje de Ixión, que ya desde la época clásica los autores trágicos habían convertido en un personaje soberbio, inmoral, ambicioso y descarado, quien en la obra de Luciano se alejara de toda esa fama y pasará a ser tan sólo un ser irracional, ridículo y ciego que no sabe lo que hace. Hasta tal punto que incluso Zeus cree que su peculiar manera de actuar sólo puede ser consecuencia de la embriaguez. No fue Luciano el único autor al que se le ocurrió asimilar los síntomas de la ebriedad con el mito de Ixión, también Filóstrato (VA II, 35) ejemplifica lo que siente un borracho con el castigo del tesalio.

No existe una línea común a todas estas interpretaciones, pues todas dependen de lo que el autor quiera ilustrar en cada momento, pero sí podemos destacar que todas ellas están sacadas de momentos de conducta de Ixión en el desenlace final del mito, ya sea del castigo propiamente dicho, de la causa del castigo, ofensa a Zeus, a su esposa o a ambos, su ambición desmedida, etc. No existen interpretaciones por parte de los autores de época imperial que le sirvan al lector como ejemplo o como contraejemplo de conducta que hayan sido tomados del que habitualmente venimos llamando primer periodo mítico de Ixión, salvo la excepción en la que Ixión y Tántalo son nombrados como ejemplos de comensales a la mesa de los dioses.

I. 5. LITERATURA CRISTIANA

El mito de Ixión se revistió ya desde una época muy antigua de un fuerte valor moralizante, en primer lugar porque Ixión paga un castigo ejemplar por lo que hizo y, en segundo lugar, porque, posteriormente, se le localizaba en el Hades; resultaba, pues, del todo lógico que nuestro personaje apareciese con frecuencia entre las homilías y discursos de los autores eclesiásticos formando parte de un elenco de personajes míticos convertidos ya en un estereotipo de castigados infernales muy apropiado para los contenidos de estas obras. La lista de nombres de personajes míticos, que junto con Ixión forman parte del selecto grupo de condenados eternamente, suele ser la siguiente²⁷³:

Sísifo: Zeus, irritado con Sísifo por su comportamiento engañoso y capaz de todos los artificios para librarse de los castigos que el dios le imponía, lo fulminó y lo precipitó en los infiernos, condenándolo a empujar eternamente una roca hasta lo alto de una pendiente. Apenas la roca llegaba a la cumbre, volvía a caer, impelida por su propio peso, y Sísifo tenía que empezar de nuevo²⁷⁴.

Ticio: Cuando Leto hubo dado a luz a Ártemis y Apolo, Hera, celosa de su rival, desencadenó contra ella al gigante Ticio, inspirando a éste el deseo de violarla. Pero Ticio fue fulminado por Zeus y precipitado en los infiernos, donde dos serpientes (o dos águilas) devoran su hígado, que renace con las fases de la luna²⁷⁵.

Tántalo: Éste descendió a los infiernos, según versiones, ya sea por revelar a los hombres los divinos secretos que los dioses habían confesado en su presencia, o, bien, por sustraer néctar y ambrosía durante los banquetes que compartía junto a los dioses para dárselos a sus amigos los mortales. Sea cual

²⁷³ Para una visión general de estos personajes como castigados remitimos a la siguiente bibliografía: Sourvinou-Indwood (1986) 37-58; Reinach (2000) 716-750. Para profundizar individualmente en cada uno de los personajes vid. notas siguientes.

²⁷⁴ *Od.* XI, 593-600; *Apollod.* I, 7, 3; 9, 3; III, 4, 3; 10, 1; 12, 6; *Paus.* II, 1, 3; 3, 11; 5, 1; IX, 34, 7; cf. *Pi. O.* XIII, 72; cf. Roscher (1965) s.v. "Sisyphos"; *LIMC* s.v. "Sisyphos".

²⁷⁵ *Od.* XI, 576 ss.; *Pi. P.* IV, 160 ss.; *Apollod.* I, 4, 1; *A.R.* I, 761 ss.; *Verg. Aen.* VI, 595 ss.; *Etna*, 80; *Hig. Fab.* 55; *Paus.*, X, 4, 5; 29, 3; *Ou. Met.*, IV, 457 ss.; cf. Dumezil, (1935) 66-89; Roscher (1965) s.v. "Tityos"; *LIMC* s.v. "Sisyphos".

fuese su falta, su castigo fue eterno, pero también éste cuenta con dos versiones: a veces se dice que estaba en los infiernos colocado bajo una enorme roca siempre a punto de caer, pero que se mantenía en eterno equilibrio; otras veces se relata también que su suplicio consistía en un hambre y una sed eternas: sumergido en agua hasta el cuello, no podía beber porque el líquido retrocedía cada vez que él intentaba acercárselo a los labios; y una rama cargada de frutos pendía sobre su cabeza, pero si levantaba el brazo, ésta se alejaba bruscamente de él²⁷⁶.

Danaides: Las cincuenta hijas del rey Dánao fueron obligadas por su padre a casarse con sus cincuenta primos y a prometerle que en la noche de bodas les darían muerte. Así lo hicieron todas, excepto Hipermestra, que salvó a Linceo porque la había respetado. Dánao la mandó prender y la puso bajo rigurosa vigilancia. Las homicidas cortaron la cabeza de sus víctimas y rindieron honores fúnebres a los cuerpos ante Argos, mientras enterraban las cabezas en Lerna. Más tarde Linceo, el hermano de los jóvenes, vengó sus muertes y mató a las Danaides. En los infiernos, sus castigos consistieron en llenar eternamente un tonel sin fondo²⁷⁷.

El primer escritor cristiano que encontramos que hace uso del mito de Ixión ya en el siglo I d. C. es Clemente Romano.

I. 5.1. CLEMENTE ROMANO

Clemente fue el cuarto obispo de Roma (92 – 101), y, según Tertuliano, fue ordenado por el mismo Pedro. Muy poco nos ha llegado de él, tan sólo una extensa *Epístola a los Corintios* que es el más antiguo documento del cristianismo subapostólico. Pero en torno al nombre de Clemente queda una vasta literatura pseudoepigráfica: las Pseudo-clementinas, homilías entre las que

²⁷⁶ Para una mayor información acerca de este personaje remitimos a la segunda parte de este trabajo dedicada a la figura mítica de Tántalo. En ella recogemos las diferentes versiones del mito, interpretaciones, así como usos literarios, además de numerosa bibliografía al respecto.

²⁷⁷ Apollod. II, 1, 5 ss.; Hig. *Fab.* 168; 169; 170; Pi. *N.* I, 10; Paus. II, 19, 6; 20, 7; 21, 1-2; 25, 4; Ou. *Ep.* XIV; Hor. *C.* III. 11, 30 ss; cf. Keuls (1974); Jacques (1969); Roscher (1965) s.v. “Danaiden”; *LIMC* s.v. “Danaides”.

se encuentran nuestros fragmentos. Es destacable cómo entre su propia obra y las pseudoepigráficas se advierte ya la tendencia de la Iglesia de Roma a asumir una función de árbitro y guía²⁷⁸.

a) *HOMILÍA* I, 4, 3

Μήτι γε τοῦ νῦν με λυποῦντος ἐκεῖ χειρὸν παθεῖν ἔχω, μὴ βεβιωκῶς εὐσεβῶς, καὶ παραδοθήσομαι κατ' ἐνίων φιλοσόφων λόγους Πυριφλεγέθοντι καὶ Ταρτάρῳ ὡς Σίσυφος ἢ Τιτυὸς ἢ Ἰξίων ἢ Τάνταλος, καὶ ἔσομαι ἐν ᾧδου τὸν αἰῶνα κολαζόμενος.

Ciertamente no puedo sufrir allí algo peor que lo que ahora me aflige si no hubiera vivido con piedad, y seré entregado de acuerdo con los relatos de algunos filósofos al Piriflegonte y al Tártaro como Sísifo, Ticio, Ixión o Tántalo y estaré en el Hades castigado por la eternidad.

Ixión aparece dentro de la secuencia de nombres de personajes míticos que cumplen castigos eternos en el Hades. Para este autor, como para el resto de los autores eclesiásticos que vamos a tratar, la parte de mito de Ixión más importante y, por tanto, digna de mención es su castigo y el lugar donde cumplirlo: el Hades. Por lo tanto, ya por esta época, en el siglo I d. C., está consolidada la versión del mito que sitúa a Ixión en los infiernos frente a épocas anteriores en que el tesalio debía girar eternamente en su rueda por el aire²⁷⁹. Clemente se sirve de la ayuda de estos mitos infernales para confirmar y advertir que existe un infierno que espera a todo aquel que no viva piadosamente, en el cual el sufrimiento será eterno. Como él mismo afirma en su *Carta a los Corintios* cap. 55, se sirve de ejemplos tomados de la Escritura y de la Historia pagana para ayudar a evitar el mal, y así, de este modo, la herencia clásica se va incorporando a la estructura del pensamiento cristiano²⁸⁰. Así sucede en este caso, en el que el Hades ha dejado de ser el mundo griego de los muertos para convertirse ya en el infierno de los cristianos.

²⁷⁸ Cantarella (1972) 257.

²⁷⁹ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

²⁸⁰ Cf. Jaeger (1961) 12 ss.

En la cita anterior Clemente mencionaba κατ' ἐνίων φιλοσόφων λόγους. En ella debemos pensar que está haciendo referencia a aquellos escritos anteriores a él que hacían referencia a cada uno de los mitos de Sísifo, Ticio, Tántalo o Ixión. Nuestra duda es considerar si con ἐνίων φιλοσόφων está haciendo referencia no sólo a los filósofos²⁸¹ sino también a los poetas como Píndaro y a los trágicos anteriores a Clemente.

b) *HOMILÍA V, 6, 1*

Οὐκοῦν ὀρθῶς ἔχει τὰ ὑπὸ ποιητῶν καὶ φιλοσόφων λεγόμενα ὡς ἐν ᾧδου αἱ ψυχαὶ τῶν ἀσεβῶν κριθεῖσαι ἐφ' οἷς ἐτόλμησαν κολάζονται, οἷον Ἰξίωνος καὶ Ταντάλου Τιτυοῦ τε καὶ Σισύφου καὶ τῶν Δαναοῦ θυγατέρων καὶ ὅσοι ποτὲ ἄλλοι ἐνταῦθα ἠσέβησαν;

¿No es verdad que son correctas las cosas dichas por poetas y filósofos en cuanto a que en el Hades las almas de los impíos que han sido juzgadas por las osadías a las que se atrevieron son castigadas, como por ejemplo las de Ixión, Tántalo, Ticio, Sísifo y las hijas de Dánao y cuantos otros fueron impíos aquí alguna vez?

De nuevo Clemente utiliza la secuencia de nombres de los castigados en el Hades. En este caso se debe destacar la aparición por primera vez de la mención de las hijas de Dánao junto con los nombres de Ixión, Tántalo, Ticio y Sísifo. Frente a la *Homilía I* aquí Clemente pone todos estos mitos en boca no sólo de filósofos sino también de los poetas, lo que podría confirmar que en la homilía anterior ἐνίων φιλοσόφων abarcaría en sentido amplio a todos los autores que han escrito algo acerca de estos personajes míticos.

c) *HOMILÍA V, 22, 5*

Ἰξίων περὶ τροχὸν ἀπαύστως κυλινδούμενος...

Ixión que gira incesantemente en una rueda...

²⁸¹ El filósofo Séneca tuvo una gran influencia sobre los autores cristianos. Acerca de pasajes similares vid. II. 3.3.1. Séneca, a) *Hércules loco* 750-755; c) *Agamenón* 15-16.

En medio de una enumeración de condenados infernales, Clemente hace referencia al castigo de Ixión de esta manera tan simplificada, sólo a modo de recordatorio, aludiendo únicamente a la rueda en la que fue atado.

I. 5.2. GREGORIO NACIANCENO

De los dos fragmentos de Gregorio Nacianceno que aquí recogemos, el primero pertenece a una de las dos *invektivas* que Gregorio llevó a cabo contra su antiguo condiscípulo, el emperador Juliano, a quien precisamente Gregorio llamó el “Apóstata”, escritas después de la muerte del mismo, hacia el 365 d. C.

Gregorio se caracteriza por presentar unos discursos que en líneas generales se hallan entre lo mejor que ha producido la elocuencia antigua, no sólo la cristiana, y que, para encontrar algo que pueda parangonarse con el rigor polémico y profesional de los discursos contra Juliano, hay que remontarse muy lejos en la historia de la elocuencia griega. Por esta razón sus discursos fueron inmediatamente adoptados como modelo y como tales permanecieron. A partir del ejemplo de Gregorio se formó lo que podríamos llamar un humanismo cristiano, es decir, un humanismo de contenido cristiano en la tradición de la cultura pagana, que será decisivo para la ulterior evolución de la cultura cristiana, tanto en oriente como en occidente²⁸².

a) *CONTRA EL EMPERADOR JULIANO*, II, 35, 713 M.

ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τοὺς σοὺς ἔλθῃ λόγους καὶ φόβους οὐ ποιηταῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀνδράσι φιλοσόφοις ἀρέσκοντας, τοὺς Πυριφλεγέθοντάς σου, καὶ τοὺς Κωκυτοὺς, καὶ τοὺς Ἀχέροντας, οἷς ἀδικίαν κολάζουσι, Τάνταλος, Τιτυός, Ἰξίων. Ἰουλιανὸς ταύτης ὁ βασιλεὺς ὑμῶν τῆς φρατρίας, μετ' ἐκείνων ἀριθμηθήσεται, καὶ πρὸ ἐκείνων, κατὰ γε τὸν ἑμὸν λόγον καὶ ὄρον· οὐ δῖψῃ κολαζόμενος ἐν λίμναις ἐπιγενείοις, ἢ κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρων, ὡς τῇ τραγωδίᾳ δοκεῖ, αἰεὶ μὲν ἀνωθούμενον, αἰεὶ δὲ κατασυρόμενον· οὐδὲ ῥοιζουμένῳ τροχῷ συγκυκλούμενος, οὐδὲ ὄρνισι τὸ ἥπαρ κειρόμενος, οὐποτε λείπον, αἰεὶ δὲ πληρούμενον· (II, 35, 713 M)

Pero también dirígete a tus palabras y miedos que agradan no sólo a los poetas sino también a los filósofos, tus Piriflegezontes, los Cocitos, y los Aqueronotes en los que Tántalo, Ticio e Ixión cumplen castigo de su injusticia. Juliano, rey de esta vuestra

²⁸² Cantarella (1972) 331 ss.; Cf. Puech (1930) s. v. Grégoire de Naziance, 318 ss.

sociedad, será incluido entre aquellos y por delante de aquellos, según mi palabra y mi propósito: no castigado con sed en medio de un agua que llega por encima del mentón o temiendo una piedra que se eleva sobre la cabeza, como aparece en la tragedia, que continuamente es empujada hacia arriba y continuamente es arrastrada hacia abajo. Ni girando en una rueda de movimiento impetuoso ni devorado el hígado por un ave, que nunca cesa, sino que siempre se reproduce.

En este fragmento Gregorio recurre a la secuencia de los nombres de Tántalo, Ticio e Ixión, convertidos en el tópico habitual de personajes situados en el infierno. No se cita explícitamente el nombre de Hades, pero si los ríos infernales, lo que no deja duda del lugar donde se sitúan estos personajes para cumplir los castigos por sus osadías.

Gregorio en su discurso *contra Juliano* considera que éste debe ser castigado en el infierno y cumplir allí un castigo eterno como lo hacen Tántalo, Ticio e Ixión. Del castigo de Ixión lo único que nos recuerda es el constante movimiento de una rueda al que se ve obligado ῥοιζουμένῳ τροχῷ συγκυκλούμενος. En cuanto al tratamiento de Tántalo en esta obra remitimos al capítulo IV. 6.3. Gregorio Nacianceno en la segunda parte de este trabajo dedicado al personaje mítico de Tántalo.

b) *CARMINA DOGMATICA* 37, 449 M.

Los poemas del Nacianceno pueden dividirse, según una clasificación aproximada, pero ya tradicional, en dos grupos: teológicos (que a su vez se dividen en dogmáticos y morales, a los que pertenece nuestro fr. 37, 449 M.), e históricos (que son autobiográficos o relativos a otras personas).

Se debe destacar que, aunque sus poemas no alcanzan gran altura poética según una opinión bastante extendida, son siempre de gran interés por muchos motivos: por su léxico, por las reminiscencias en las que se perciben ecos de toda la poesía clásica y alejandrina y, finalmente, por los metros empleados, en los que destacan el yambo y el hexámetro, como en este *carmen* compuesto en hexámetros dactílicos hábiles y correctos.

Εἶμασιν ὥς τινα φῶτα κατενδύοντες ἀκόσμως,
Ἡὲ μετεκδύοντες, ἐτώσια μοχθίζοντες,
Ἰξίονος κύκλοισιν ἀλιτροτάτοιο φέροντες,
Θῆρα, φυτὸν, βροτὸν, ὄρνιν, ὄφιν, κύνα, ἰχθὺν ἔτευξαν.

Como quien viste a un hombre indecorosamente con sus vestidos o desnudándolo, trabajando en vano, soportando la rueda del criminal Ixión hacen fieras, árbol, hombre, ave, serpiente, perro, pez.

Gregorio critica la idea de que el alma no se desvanece al morir el cuerpo, sino que se reencarna en otro cuerpo, y describe tal acto como la acción de vestir y desvestir a un hombre. Argumenta que, si la reencarnación existiese, el alma realizaría un vano trabajo y en este devenir de cuerpo en cuerpo parecería que también ella está castigada a un rodar eterno más propio del castigo de la rueda de Ixión²⁸³. Se trata de una utilización del mito de Ixión mucho más original que las anteriores que hemos comentado en Clemente, las cuales tan sólo reflejaban el lugar y forma de pagar castigo. Aquí el protagonista no es quien es castigado ni el motivo del castigo, sino, más bien, el objeto sobre el que se realiza el castigo, una rueda, que con sus giros y movimientos constantes ilustran para Gregorio de manera plástica el devenir del alma reencarnada una y otra vez. Parecía, por tanto, apropiado que Gregorio, para asemejar la reencarnación del alma a los giros de una rueda, recurriera a la más famosa de las ruedas de la antigüedad, la de Ixión.

²⁸³ Cf. Migne Vol. 37, 449.

I. 5.3. SINESIO DE CIRENE

Sinesio, autor de finales del siglo V y principios del IV d. C., por convencionalismos decidimos incluirlo entre los autores cristianos, ya que al final de su vida adoptó estas creencias y llegó a convertirse en obispo. Sin embargo su obra cumbre, *Dión o sobre su norma de vida*, publicada hacia el 404, a cuya cita nos vamos a referir, la concibió años antes de su conversión al cristianismo para responder a las críticas que suscitaron las *Cinegéticas*, una obra de juventud. Se trata, por tanto, *Dion* de una una defensa de sus propios ideales a la vez que de una biografía apologética de su maestro, el de Prusa, admirable como sofista y como filósofo, modelo en la teoría y en la práctica, de quien se siente heredero.

Para Sinesio, Dión es el autentico cultivador del conocimiento (ἐμπειρος), que se diferencia claramente de los “especialistas” (τεχνῖται), entregados sólo a una rama concreta de la ciencia y ajenos a ese afán de conocer que caracteriza al filósofo. Lo que Sinesio persigue, según él, está personificado en Dión Crisóstomo²⁸⁴. Su defensa se basa en una idea maestra: el vivir conforme a la filosofía no está reñido en absoluto con el cultivo de las letras. Es más, el filósofo debe ser un hombre de las Musas, un literato.

Se debe destacar que, aunque Sinesio quiere poner de relieve su proximidad con Dión, es precisamente en la obra que lleva el nombre de *Dión* donde Sinesio se separa más del de Prusa; según K. Treu²⁸⁵ el aticismo sinesiano depende de autores como Luciano, Aristides y Filóstrato más que de Dión de Prusa, aunque encontramos algunos paralelos de vocabulario. La cercanía entre ambos en este aspecto no es mucha, pero, sin embargo, Sinesio es muy deudor del de Prusa en el gusto por el cuidado del estilo y por el ambiente general ideológico que lleva a Sinesio a formularse la idea de que el filósofo no está reñido en absoluto con los adornos del estilo.

²⁸⁴ García Romero (1993) 348-9.

²⁸⁵ Cf. Piñero Sáenz (1975) 133 ss.

DIÓN 44b

Sinesio en el *Dión* menciona brevemente el mito de Ixión:

εἰ δὲ μὴ ὁ Ἰξίων ἀντὶ τῆς Ἥρας τὴν νεφέλην ἤρῃκει, καὶ ἡγαπήκει
συνὼν τῷ εἰδώλῳ, οὐκ ἂν ποτε ἐκὼν εἶναι μεθεῖτο τῆς ἀτόπου διώξεως.

Si Ixión no hubiera cogido a la Nube en lugar de a Hera, y no se hubiera contentado con unirse a aquella imagen, jamás habría desistido voluntariamente de su absurda persecución.

En este caso, Sinesio se aleja del resto de autores cristianos en el uso que hace del mito de Ixión. Por un lado, porque para realzar sus ideas toma la parte del mito de Ixión en la cual es engañado por Zeus cuando éste le mandó una nube con la imagen de Hera para comprobar si el tesalio realmente quería unirse a la diosa. Se aleja, por tanto, Sinesio del afán del resto de autores cristianos de poner de relieve los distintos tipos de castigos que sufren los castigados eternamente en el Hades. Quizá se deba a que su conversión al cristianismo aún no se había producido y su *Dión* no necesitaba estar cargado de tintes moralizantes al estilo cristiano.

En segundo lugar, debemos destacar que la gran diferencia, con respecto a otros autores cristianos, es la utilización positiva del mito. Si bien no podemos olvidar que la obstinación de Ixión le llevó a desear aquello que no está al alcance de uno, tener relaciones con una diosa, sin embargo, Sinesio destaca que Ixión remitió de tal obstinación conformándose con un espejismo y desistiendo voluntariamente, ἐκὼν εἶναι μεθεῖτο. Por tanto, la conformidad voluntaria a la que llegó nuestro personaje hace presuponer a Sinesio que evitó males mayores, como podría haber sido una violación por parte del tesalio hacia la diosa. Así este extracto del mito le sirve a Sinesio como ejemplo para aconsejar, a quienes se encuentran en una situación de obstinación, que a veces escoger voluntariamente una vía alternativa evita males mayores.

I. 5. 4. CIRILO DE ALEJANDRÍA

De entre los autores cristianos de la Antigüedad que escribieron en griego, es Cirilo de Alejandría, en el siglo V, el último que nombra a Ixión, en dos de sus obras. Cirilo es uno de los Santos Padres más celebrados de la Iglesia Oriental antigua y su actividad literaria coincide con el siglo de oro de la literatura patristica. De entre su extensa producción sólo hemos conservado veintinueve homilías correspondientes a los años 414 – 442, en las que se puede apreciar su gran preparación intelectual.

a) HOMILÍA PASCUAL VI, 77, 509 M.

Ταντάλου τινός, καὶ Τιτυοῦ, καὶ Ἰξίονος, καὶ τῆς Σισύφου
ταλαιπωρίας, οἱ παρ' ἐκείνοις μνημονεύουσι λόγοι, καὶ δίκας αὐτοῦς
ἀποτινύνειν, καὶ μάλα δικαίως, διισχυρίζονται, ὥς αὐτοὶ, κατὰ
τὸ εἶκός, ἡβουλήθησαν...

Ἰξίονα δὲ καὶ Σίσυφον, τὸν μὲν ἀειδινήτοις στροφαῖς, καὶ τροχοῦ
περιόδοις ὑπεστρωμένον, τὸν δὲ ἰδρῶτι μακρῶ κολάζεσθαί φασιν·

Los discursos de aquellos que mencionan a un tal Tántalo, a Ticio, a Ixión y el sufrimiento de Sísifo, y aseguran que ellos pagan castigos, y muy justamente, que ellos, como es natural, no desearon...

Se dice que Ixión y Sísifo fueron castigados, uno estando sometido a las vueltas y a las revoluciones que giran en continuos movimientos de una rueda, el otro con un gran esfuerzo.

El nombre de Ixión aparece una vez más formando parte de un elenco de personajes míticos castigados eternamente. Cirilo relata brevemente en qué consistía cada uno de los castigos hasta llegar al de Sísifo e Ixión. De éste se insiste en el constante movimiento de la rueda intensificado por el compuesto poético ἀειδινήτοις. Cirilo no sólo nos cuenta los castigos sino que, además, nos informa de que estos personajes fueron merecedores de tales condenas y que ellos por su parte *no los desearon*.

b) *DE ADORATIONE IN SPIRITU ET VERITATE*, VI, 68, 444 M.

κύκλου δὲ μακραῖς καὶ ἀεικινήτοις περιστροφαῖς, τὸν Ἰξίονα
καταδήσαντες, ποινὴν ἀνατλήναι ἐπὶ τῷδέ φατε, τοῖς ἐξ ἀπάτης
ὑμῶν οὐκ ἀπάδουσιν θεοῖς, σφᾶς δὲ αὐτοὺς καὶ ἑτέρους καίτοι
δεινοῖς καὶ ἐκτοπωτάτοις ἐναλόντας κακοῖς, πυρὶ καὶ θαλλοῖς
ἀπαλλάττετε, καθάπερ οἴεσθέ που, καὶ τῶν ἐγκλημάτων χαρίζεσθε
τὴν ἀπόνιψιν, καί τοι ἄγαν κατεγνωσμένοις.

Habiendo atado a Ixión a los grandes giros en constante movimiento de una rueda, decís que soporta el castigo sobre ésta, un castigo que no es inadecuado a vuestros dioses que actúan a través del engaño, sino que ciertamente a ellos mismos y a otros que han sido condenados a terribles y extrañísimos males, los liberáis con el fuego y la rama de purificante, como vosotros pensáis, y concedéis la purificación de sus acusaciones también en verdad a los que han sido condenados por sus excesos.

Cirilo critica a los dioses paganos por utilizar procedimientos “torcidos” y humanos como el engaño, impropios de un dios, para castigar a los hombres. Como muestra de este comportamiento Cirilo nos presenta al castigado Ixión, atado a una rueda tras ser víctima de la astucia de Zeus, que lo engañó con la estratagema de la nube. Añade, además, su rechazo a la religión pagana por lo fácil que resulta librarse de los pecados, mediante el pago de sacrificios o una simple súplica, sin importar qué tipo de excesos cometieron los pecadores.

I. 5.5. CONCLUSIÓN A LA LITERATURA CRISTIANA

Es evidente que los condenados infernales resultaron un argumento muy útil para los autores cristianos, ya sea como parte de la descripción del Infierno, para ambientar lo que allí sucedía o, simplemente, como advertencia de lo que se pueden encontrar quienes no sigan los preceptos cristianos. Un motivo literario que bien podrían haber tomado bajo la influencia de filósofos como Séneca y otros estoicos, quienes tanto influyeron en sus obras.

Sin embargo, como hemos podido observar al estudiar las citas de los diversos autores eclesiásticos, parece que el motivo del engaño a través de la nube por parte de Zeus era atrayente y despertó otro tipo de reflexiones ideológicas, como Sinesio y Cirilo muestran. Ambos, alejándose de la imagen un tanto encorsetada que tenían los anteriores autores cristianos de utilizar a los condenados infernales sólo como meras listas de condenados, hablan de Ixión en otros términos: de manera positiva, como Sinesio (pero quizás su tratamiento peculiar se deba sólo a que aún no había escrito su obra bajo una óptica cristiana), o, como Cirilo, que presenta a Ixión como víctima de la religión pagana en la que los crueles dioses engañan y castigan a los merecidos condenados para, finalmente, a su antojo purificarlos y levantar sus castigos sin más.

I. 6. EL TESTIMONIO DE LOS ESCOLIOS

En este apartado queremos analizar qué visión del mito de Ixión nos ofrecen los escolios a los diferentes textos de la literatura griega que ya hemos ido estudiando más arriba. Es evidente que en su mayoría la temática que encontraremos en los escolios está en consonancia con la temática misma de la obra que se intenta comentar. Pero en muchas ocasiones, esto sólo sirve como excusa para ampliar la información y en ciertas ocasiones, como iremos señalando, para aportar datos que la tradición anterior no nos ha legado y sólo se pueden encontrar en los escolios.

El principal problema que nos plantean los escolios a la hora de incluirlos en nuestro trabajo, es la colocación de los capítulos que dedicamos a ellos. Dadas las características peculiares de su transmisión y la imposibilidad de ubicarlos cronológicamente en un momento preciso, hemos decidido agruparlos y presentarlos por el orden cronológico de los autores objeto de los comentarios.

En su mayoría, los escolios que aquí recogemos son comentarios a obras que ya han sido estudiadas en este trabajo o a autores a los que hemos dedicado un capítulo. Sin embargo, en este apartado, además, encontraremos algunos escolios que pertenecen a obras de autores que no han sido estudiados en el trabajo porque en el cuerpo de sus obras no citaban directamente a Ixión y, sin embargo, los escoliastas por diversos motivos sí lo harán. Este será el caso de los escolios a Arato, Demóstenes o Licofrón.

I. 6.1. ESCOLIOS A HOMERO

Aunque realmente existe una cita del nombre de Ixión entre los versos de la *Ilíada*²⁸⁶, nosotros decidimos no dedicarle un estudio individual en nuestro trabajo. El motivo por el cual tomamos esta determinación ha sido que en realidad la cita sirve únicamente para identificar a la mujer de Ixión y, por tanto,

²⁸⁶ XIV 317.

no aludía expresamente al tesalio ni aportaba ningún testimonio a su mito. Sin embargo, su nombre sí dio pie en la Antigüedad a diversos escolios, que aportaban valiosa información acerca del mito. Por ello hemos decidido tratar en primer lugar los escolios que se refieren expresamente a la cita en la cual aparece el nombre de Ixión y, posteriormente, todos aquellos que por un motivo u otro nombran al tesalio:

a) *Sch. in Il. XIV, 317b* Erbse.

<<Ιξιονίης ἀλόχοιο:>> τῆς ὕστερον γενομένης Ἰξίονος· παρθένοις γὰρ Ζεὺς συγγίνεται.

“a la esposa de Ixión”: la que después llegó a ser de Ixión. Porque Zeus se une con vírgenes.

El escoliasta aporta una cronología de los hechos. Supone que aunque se la identifique como *esposa de Ixión*, ésta aún no lo era, sino que su boda se realizó posteriormente. Esta información sólo la encontramos en este escolio y nos hace suponer que lo único que aporta es una relajación en la tensión de los hechos, ya que no supone la misma ofensa que Zeus mantuviese relaciones sexuales con la esposa de Ixión antes del matrimonio que una vez casados.

b) *Sch. in Il. XIV, 317c 1* Erbse

<<Ιξιονίης ἀλόχοιο:>> Ἰξίονος γυνὴ Δία, Ἠϊονέως θυγάτηρ.

“a la esposa de Ixión”: Día, la mujer de Ixión, hija de Eyoneo.

A propósito de la cita de la mujer de Ixión, el escoliasta nos aporta su nombre y filiación. Resulta muy provechoso este escolio por aportar esta información escasamente documentada. La primera vez que aparece reflejado el nombre de la esposa de Ixión en una obra literaria es en Diodoro de Sicilia²⁸⁷ y,

²⁸⁷ IV, 69, 3.

puesto que no podemos dar una datación exacta a los escolios, no sabemos cuál de las dos fuentes, si la literaria o la erudita²⁸⁸, aportaba antes su nombre.

En cuanto al nombre del suegro de Ixión, este escolio recoge la variante de Eyoneo y no Deyoneo²⁸⁹.

c) *Sch. in Il. XIV, 317c 2* Erbse

{ιξιονίης ἀλόχοιο:} τῆς Ἰξίονος γυναικὸς Δίας. ἡ δὲ αὕτη θυγάτηρ ἱηονέως†. μετὰ δὲ τὸ φθαρῆναι αὐτὴν ὑπὸ Διὸς, ἐξεύχθη.

“a la esposa de Ixión”: a la esposa, Día, de Ixión. Era ésta hija de ἱηονεοῦ†. Después de que fuera muerta a manos de Zeus, fue encadenado.

Este escolio aporta la misma información que el anterior con una variante gráfica en el nombre del suegro de Ixión, en lugar de Ἡιονεύς, aparece ἱηονώς. Parece lógico que se trate de un error de copia y ambos hagan referencia al nombre Eyoneo. En cuanto a la última parte del escolio, se hace una velada alusión a la versión en la cual además del castigo de la rueda, el tesalio tuvo que sufrir la muerte de su esposa como parte de la venganza divina por su mal comportamiento.

d) *Sch. in Il. I. 263* Erbse

<οἶον Πειρίθοον> Πειρίθους ὁ Ἰξίονος – τῇ μητρὶ αὐτοῦ.

“como a Pirítoo”: Pirítoo, el hijo de Ixión, con la madre de éste.

La versión que encontramos en este escolio es la más extendida del mito, pues era sobradamente conocido que el padre de Pirítoo era Ixión. No obstante, como ya se ha comentado, la Antigüedad adjudicó también otros padres a Pirítoo, incluido el propio Zeus²⁹⁰. En cuanto a quién fue su madre, no se nombra pero el escoliasta podría estar pensando en Día, esposa conocida de Ixión.

²⁸⁸ El nombre de Día lo encontramos en otros escolios como *sch. in A. R. III, 62*; *sch. in E. Ph. 1185*; *sch. in Il. I, 268*; *sch. in Pi. P. II, 40b*. Vid. cap. III. 1.4. Esposa.

²⁸⁹ Para el estudio de los diferentes nombres del suegro de Ixión, así como sus variantes gráficas vid. cap. III. 1.5. Suegro de Ixión.

²⁹⁰ Vid. cap. III. 1.3. Hijos de Ixión.

e) *Sch. in Il. I, 266-8, l. 5-8 Erbse*

οἱ δὲ Κένταυροι κατὰ μὲν τοὺς ποιητὰς λέγονται Ἰξίονος καὶ νεφέλης· τινὲς δὲ

Δουλίδι Ἰξίονα μιγῆναι, ἅμα δὲ καὶ Πήγασον τὸν περωτὸν κατὰ τὴν αὐτὴν νύκτα, ἐξ ὧν γενέσθαι Κένταυρον, ἀφ' οὗ πολὺ πλῆθος γίνεται.

Los centauros, según dicen los poetas, son (hijos) de Ixión y de una nube. Algunos (dicen) que Ixión se unió a Dúlida, y al mismo tiempo también el alado Pegaso durante la misma noche, y de ellos nació Centauro, a partir del cual nace una gran multitud.

A propósito del canto I, 266-8 de la *Ilíada* nos ha llegado este escolio, en el cual entre diversos comentarios se hace una alusión a la genealogía de los centauros. El escoliasta recoge dos versiones sobre la paternidad de Ixión para estos seres híbridos²⁹¹: aquella que lo hace padre de todo el linaje y aquella otra según la cual engendró únicamente a Centauro. Éste, todavía con forma humana, posteriormente concibió a estos personajes mitad hombres mitad equinos. Sin embargo, el escoliasta completa esta versión por otras fuentes con una serie de datos que nos son desconocidos, como el nombre de Dúlida, en lugar de la nube, para la madre de Centauro y su relación con Pegaso²⁹².

f) *Sch. in Il. I, 268 Erbse*

φηρσί. Θηρσί, θηρίοις.

Λέγει δὲ τοῖς κενταύροις. Ἰξίων ὁ Φλεγύου παῖς, Δίαν τὴν Δηϊονέως γήμας, ἐλθόντας τὸν κηδεστήν ἐπὶ τὰ ἔδνα, δόλω καταπρήσας, μανεῖς καὶ ὑπὸ θεῶν καθαρθεὶς τὸν φόνον Ἥρας ὕστερον ἠράσθη.

“Con las fieras”.

Se refiere a los centauros. Ixión, el hijo de Flegias, se casó con Día, la hija de Deyoneo; cuando se fue el suegro a por los regalos, le quemó con engaño, enloqueció y habiendo sido purificado del crimen por los dioses, después se enamoró de Hera.

²⁹¹ Para mayor profundidad de estudio sobre los centauros vid. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

²⁹² El tema de la doble concepción de un ser humano, al unirse una mujer con dos hombres en una misma noche, reaparece en otros casos: Alcmena con Zeus y Anfitríon; Leda con Zeus y Tindareo... etc. En nuestro caso, el escoliasta recurre a una doble unión sexual por parte de la madre de los centauros, con Ixión y Pegaso, para justificar su doble naturaleza humana y equina.

Este escolio sirve de aclaración al término φηρσί, el cual realmente hace referencia a los centauros. El escoliasta, a propósito de estos seres, cuenta de una manera un tanto sintética la versión más extendida del mito de Ixión en cuanto a su relación con su suegro y su estancia con los dioses. Sin embargo, en comparación con los escolios tratados anteriormente, vemos cómo sigue una versión diferente para el nombre del padre de Día, a quien nombra como Deyoneo. En cuanto al nombre del padre de Ixión, sigue la versión más extendida; ya Eurípides en el fr. 424 Kannicht cita el nombre de Flegias.

g) *Sch. in Od. XXI, 303 l.1-21 Dindorf*

ἐξ οὗ Κενταύροισι] Ἰξίων ὁ Διὸς παῖς Λαπίθης τὸ γένος κοινωνὸς τῆς θεῶν τραπέζης γενόμενος καὶ πίων πολὺ τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας ἀψάμενος, οὐχ ὅπως αὐτὸς ἀμοιβὰς τῷ Διὶ εὐεργεσίας ἐσκέπτετο, ἀλλὰ διὰ τῆς ἐμφύτου κακίας ἐπείραζε τὸν τῆς Ἥρας γάμον. ὑποπτεύσασα δὲ ἡ θεὸς ἀνήνεγκε τῷ Διὶ τὴν Ἰξίονος λύσσαν. ὁ δὲ ἐνθυμούμενος ζήλῳ πάλιν τοῦτο ταύτην δρᾶν διαβάλλουσιν τοὺς ἐξ αὐτοῦ γεγενημένους, ἕκ τινος ὅμως ἐπιτεχνήσεως τῆς Ἰξίονος ἐπειρᾶτο γνώμης. σκοπῶν δὲ εὗρε τὸ ἀληθές. νεφέλην γὰρ Ἥρα παρεικάσας μόνην ἐν τῷ θαλάμῳ τοῦ Ἰξίονος κατέλιπεν, ὁ δὲ ὡς Ἥραν ἐβιάσατο. τοῦτον οὖν ὁ Ζεὺς ἀγανακτήσας ἴση θανάτῳ περιέβαλε τιμωρίᾳ. γευσάμενον γὰρ τῆς ἀμβροσίας οὐκ ἦν αὐτὸν ἀποθανεῖν. ἀλλὰ τροχοὺς ποιήσας ὑποπτέρους ἔδησε τὸν Ἰξίονα πρὸς τὰς τῶν τροχῶν κνημίδας καὶ εἶασε κατὰ τοῦ σφαιροειδοῦς φέρεσθαι βοῶντα ὡς τοὺς εὐεργέτας ἀμείβεσθαι προσήκεν. γίνεται δὲ ἐκ τῆς νεφέλης παῖς Ἰξίονος διφυῆς τὰ μὲν κατώτερα μέρη τῆς μητρὸς ἔχων· αἱ γὰρ νεφέλαι ἵπποις εἰκόσιν· τὰ δὲ ἀνώτερα μέρη ἀπὸ τοῦ ὀμφαλοῦ μέχρι τῆς κεφαλῆς τοῦ πατρὸς Ἰξίονος. φερόμενος δὲ οὗτος κατὰ Μαγνησίαν ἀκόλαστον εἶχε τὴν ὁρμὴν πρὸς τὰς συνουσίας· ἐώκει γὰρ τοῦ πατρὸς ἀκολασίᾳ· καὶ πολλάκις ἐπλησίαζε ταῖς κατὰ τὸ Πήλιον ἵπποις. ἐντεῦθεν λέγεται τὸ τῶν Κενταύρων ἀναφυῆναι γένος.

“Por esto entre centauros”: Ixión, el hijo de Zeus, del linaje de los Lapitas, llegó a ser compañero de la mesa de los dioses, bebiendo mucho néctar y tomando ambrosía; pero no sólo no se preocupó de corresponderle a Zeus por los beneficios que le había hecho,

sino que además por su maldad innata intentó mantener relaciones sexuales con Hera. Sospechándolo, la diosa expuso a Zeus la locura de Ixión. Él (Zeus), aunque pensaba que ella lo hacía de nuevo por celos y calumniaba a quienes habían nacido de él, no obstante puso a prueba las intenciones de Ixión con una astuta idea. Y observando descubrió la verdad. Pues hizo una nube semejante a Hera y la dejó sola en el tálamo de Ixión, éste la violó como si fuese Hera. Entonces Zeus, irritado con él, decretó un castigo igual a la muerte; porque (a Ixión) al haber probado la ambrosía no le era posible morir. Pero haciendo una rueda alada ató a Ixión a los radios de la rueda y le permitió marchar por la esfera gritando que “conviene corresponder a los bienhechores”. Y nace de la nube un hijo de Ixión de doble naturaleza, pues tiene la parte inferior de la madre, porque las nubes se asemejan a caballos. En cambio la parte de arriba, desde el ombligo hasta la cabeza, es de su padre Ixión. Recorriendo éste Magnesia tiene un deseo desenfrenado por relaciones sexuales, porque se asemejaba a su padre por el desenfreno; y muchas veces tuvo relaciones con las yeguas del Pelión. De aquí se dice que surgió el linaje de los centauros.

La información que este escolio nos aporta pone en relación la historia de Ixión con la de los centauros, motivo que ha dado pie a este excursus. De él podemos extraer varias ideas importantes. Por un lado, el castigo: el escoliasta justifica que Ixión fuera condenado a un castigo eterno en lugar de a morir por haber alcanzado la inmortalidad junto a la mesa de los dioses. Además, nos informa de que debía tratarse de una rueda alada, ¿de qué otro modo si no sería posible que ésta se elevase por el aire dando vueltas? O, al menos, así debemos entenderlo de la expresión *κατὰ τοῦ σφαίροειδοῦς φέρεσθαι*, donde “esfera” equivaldría al cielo en general y, por tanto, seguiría la versión más antigua del castigo, tal y como la encontramos en Píndaro²⁹³. Es posible que también tuviese a este autor como referencia a la hora de recoger la frase que debe repetir Ixión como parte de su castigo, pues el sentido y vocabulario coinciden²⁹⁴.

En segundo lugar, el tema que da origen al escolio, los centauros: ellos son la consecuencia última de los actos procedentes de la naturaleza inconformista e ingrata del tesalio. Una forma de ser que heredará su hijo, que, aunque no se le llama por su nombre, se trata sin duda de Centauro. Surgió de la

²⁹³ *Pi.* II, 21.

²⁹⁴ Los escolios recogen diferentes propuestas de posibles frases que Ixión debía repetir, todas ellas de evidente inspiración pindárica. Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

unión de Ixión y la nube que formó Zeus y ya desde su nacimiento tenía doble naturaleza, tanto física, como psicológica²⁹⁵. Él, llevado por la pasión irrefrenable que heredó de su padre Ixión, es el progenitor de la raza de los centauros en unión con unas yeguas.

Así pues, el escolio se aparta de la versión pindárica²⁹⁶, en la cual Centauro había nacido con forma humana y, sólo posteriormente, tras su unión con las yeguas de Magnesia, sus descendientes habrían desarrollado la forma híbrida.

I. 6.2. ESCOLIOS A PÍNDARO

Como es lógico, son muchos y muy extensos los escolios a Píndaro que nos ofrecen información sobre Ixión, pero casi todos ellos corresponden a versos de la *Pítica* II. No obstante, también recogemos uno a la *Olímpica* I.

a) *Sch. in P. O. I, 97a* Drachmann

<μετὰ τριῶν τέταρτον> ἢ ὅτι ἐν Αἰδου μετὰ τριῶν τετάρτος κολάζεται, Σισύφου, Τιτυοῦ, Ἰξίονος.

“El cuarto junto a otros tres”: o porque en el Hades junto a tres, Sísifo, Ticio, Ixión, se castiga a un cuarto.

Este escolio presenta una posible explicación sobre el sentido de la expresión μετὰ τριῶν τέταρτον, pues ya en la antigüedad resultaba un tanto oscura y de comprensión difícil²⁹⁷.

En estos momentos nos proponemos comentar uno por uno todos los escolios de la *Pítica* II que hablan de Ixión. Hemos renunciado a presentarlos

²⁹⁵ Para un estudio sobre las diferentes versiones de la figura de Centauro vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

²⁹⁶ *P. II*, 48.

²⁹⁷ Resulta complejo para los estudiosos dilucidar que quería expresar Píndaro en este verso y para ello se han propuesto diversas interpretaciones. Nosotros presentamos un estudio detallado de cada una de ellas en el capítulo IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37-64.

correlativamente atendiendo al número de verso al que hacen referencia, tal y como aparecen en las ediciones críticas, ya que este procedimiento entorpecería grandemente nuestro comentario, dado que con frecuencia los escolios repiten la misma información. Por eso hemos decidido alterar el orden y agruparlos precisamente por la parte del mito de Ixión que explican o a la que hacen referencia. Sólo hemos querido desmarcar de esta agrupación el *sch. in Pi. P. II, 40b* Drachmann. Se trata de un esolio que, a grandes rasgos, cuenta toda la historia mítica de Ixión siguiendo la versión más extendida que del mito nos ha llegado:

b) *Sch. in Pi. P. II, 40b* Drachmann

τὸν δὲ Ἰξίονα οἱ μὲν Ἀντίονος γενεαλογοῦσιν, ὡς Αἰσχύλος (fr. 89 Radt)· Φερεκύδης δὲ (*FGrHist* 3 Fr. 51a) Πεισίωνος, ἔνιοι δὲ Ἄρεος, οἱ δὲ Φλεγύα. Ἀσκληπιάδης δὲ ἐν τρίτῳ Τραγωδουμένων (12 fr. 3 Jacoby) οὕτω γράφει. προσιστοροῦσι δὲ ἔνιοι, ὅτι καὶ μανεῖη ὁ Ἰξίων, ὡς Φερεκύδης· καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ τροχοῦ δὲ κόλασιν αὐτῷ παρεγκεχειρήκασιν· ὑπὸ γὰρ δίνης καὶ θυελλῶν αὐτὸν ἐξαρπασθέντα φθαρήναί φασιν. οὗτος ἔγημε Δίαν τὴν Δηϊονέως θυγατέρα. ἔθος δὲ ἐπὶ τοῖς παλαιοῖς τοῖς τῶν νυμφῶν πατράσι δῶρά τινα προσάγειν, ὡς καὶ Ὅμηρος (Λ 244)·

πρῶθ' ἑκατὸν βοῦς δῶκεν, ἔπειτα δὲ χίλι' ὑπέστη αἶγας ὁμοῦ καὶ ὄϊς. ὁ δὲ Δηϊονεὺς κατὰ τὸ σύννηθες γήμαντα τὸν Ἰξίονα τὴν τῶν δώρων εἰσεπράττετο δόσιν· καὶ οὕτως ὁ Ἰξίων διορύξας βόθρον καὶ πληρώσας πυρὸς ἐκάλεσε τὸν πενθερὸν ὡς ἐπὶ εὐωχίαν. ὁ δὲ ἀπρονόητος ὢν τοῦ μηχανήματος εἰσελθὼν ἐπέστη τῇ πυρᾷ καὶ κατεκαύθη. τοῦ δὲ μύσους μηδενὸς καθαρίζοντος τὸν Ἰξίονα, ἀποστραφέντων δὲ αὐτὸν καὶ τῶν ἄλλων θεῶν, οἰκτεῖρας ὁ Ζεὺς ἐκάθηρε μὲν αὐτὸν τοῦ φόνου, ἀνήγαγε δὲ καὶ εἰς οὐρανὸν καὶ συνέστιον εἶχεν αὐτόν. τὸν δὲ δευτέρῳ ἁμαρτήματι ἐπιχειροῦντα εἰς ἔρωτα τῆς Ἥρας κινηθῆναί φασι· μαθόντα δὲ τὸν Δία νεφέλην τῇ Ἥρᾳ ἀναπλάσαι καὶ ἐκτυπᾶσαι ὁμοίαν, τὸν δὲ Ἰξίονα θεασάμενον ἐφορμήσαι καὶ παρακλιθῆναι. γενέσθαι δὲ ἐξ αὐτῶν ἄγριόν τινα καὶ τερατώδη ἄνδρα, ὃν Κένταυρον ὠνόμασαν. ὕστερον δὲ τροχῷ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας τοῦ Ἰξίονος προσδεσμευθῆναι, καὶ κελεῦσαι τὸν Δία

πρὸς τὴν δίνῃσιν τοῦ τροχοῦ τὸ τοιοῦτον, ὥς προσήκει τοὺς εὐεργετήσαντας βελτίοσιν ἀμείβεσθαι καὶ μὴ τοῖς ἐναντίοις καταβλάπτειν.

A Ixión unos lo emparentan con Antión, como Esquilo (fr. 89 Radt): Ferecides (*FGrH* 3 Fr. 51a) con Pisión, otros con Ares y otros con Flegias. Asclepiades en el libro tercero de su obra *Noticias relativas a la tragedia* (12 F. 3) así lo escribe. Algunos cuentan que también Ixión estaba loco, como Ferecides. También le han asignado el castigo de la rueda. Pues dicen que fue destruido arrebatado por entre remolinos y tempestades. Éste se casó con Día, la hija de Deyoneo. Era costumbre entre los antiguos llevar algunos regalos a los padres de las novias, así Homero (11.244):

“primero le había regalado cien bueyes, después prometido mil cabras y ovejas al mismo tiempo.”

Deyoneo según los hábitos nupciales exigió a Ixión el pago de los regalos, y éste cavando una fosa y llenándola de fuego llamó a su suegro como (si fuese) para un banquete, éste (Deyoneo), imprudente, atraído con astucia, cayó al fuego y se quemó. Como nadie purificaba del horror a Ixión y también se apartaron de él los demás dioses, Zeus se compadeció y lo purificó del crimen y lo llevó al cielo y lo tuvo como vecino. Se dice que éste en la segunda falta intenta provocar el amor de Hera. Enterado Zeus, moldeó y modeló una nube semejante a Hera. Al verla Ixión se lanza para unirse a ella. Surge de ellos un hombre salvaje y monstruoso, al que llamaron Centauro. Después son atadas las manos y los pies de Ixión a una rueda y Zeus ordena lo siguiente para el giro de la rueda... que conviene corresponder con mejores acciones a los benefactores y no dañarlos con lo contrario.

En primer lugar, el escoliasta comienza con un elenco de posibles padres atribuidos a Ixión y aporta, además, el nombre de algunos autores que se los asignaban. Este es el caso de Esquilo y Ferecides, que no coinciden, pues el primero atribuye la paternidad a Antión y el segundo a Pisión²⁹⁸. También menciona el nombre de Flegias como posible padre de Ixión, pero no cita ninguna fuente directa. Conocemos que entre quienes así lo consideraban se encontraba el propio Eurípides, tal y como lo atestigua el fr. 424 Kannicht. Aporta también este escolio el nombre de su esposa, Día, y el de su suegro. Para éste se decanta por el nombre de Deyoneo, versión poco documentada salvo por

²⁹⁸ Testimonios indirectos a Ferecides como éstos acerca de una obra en la cual se hablase de Ixión son los únicos vestigios que nos han llegado. Para las variantes al padre de Ixión vid. III. 1.2. Padres.

este escolio y el escolio a *Il.* I, 268, como vimos. Lo habitual es encontrar en la tradición el nombre de Eyoneo²⁹⁹.

Resulta interesante también ver cómo el escoliasta ilustra por medio de una cita de la *Ilíada* que era costumbre que el novio hiciese regalos al suegro y que éstos eran cuantiosos y ricos. Esto justificaría que Eyoneo no quisiese perderlos y exigiese su pago e Ixión maquinase el engaño y el posterior crimen.

Refiere también el escolio cómo se llevó acabo el asesinato. Sin embargo, resulta curioso que no se detenga en contar cómo por este delito Ixión se convirtió en el primer asesino de una persona de su propia familia, una idea que está muy presente en otros escolios³⁰⁰. Sí detalla, en cambio, la purificación y la vida que Zeus le concedió entre los dioses. Es evidente que el escoliasta sólo ahonda en los pasajes del mito que son tratados al hilo de los versos de la *Pítica* II. Por eso profundiza en cómo Ixión osó seducir a Hera y cómo por ello se ganó el castigo de la rueda. Sin embargo destaca que no le dedique una atención especial a recalcar el delito de ingratitud que cometió hacia Zeus, aunque evidentemente está implícito en la famosa frase que debe repetir Ixión como parte de su castigo y que el escoliasta recuerda al final. Además de la frase, el escolio nos aporta que el castigo de Ixión irá acompañado de la rueda y de manera indirecta, como consecuencia de sus acciones, lo que se convierte en una parte más de su pena: su agreste descendiente, Centauro³⁰¹.

- Escolios que hacen referencia a la manera de ser de Ixión

Los siguientes escolios a los que nos vamos a referir son aquellos que por diversos motivos perfilan a partir de los versos de la *Pítica* II el carácter psicológico de Ixión, un personaje que, lejos de ser modelo a imitar, es, como lo presenta Píndaro, el ejemplo que no se debe imitar. Pues no sólo segó una vida para evitar el pago de unos regalos que debía, sino que adolece de otros males como la codicia, la soberbia, la lujuria y la ingratitud, y así lo vemos reflejado en los escolios.

²⁹⁹ Un estudio pormenorizado de esta variante en el cap. III. 1.5. Suegro de Ixión.

³⁰⁰ *Sch. in A. Eu.* 718; *sch. in A.R.* III, 62 Wendel.

³⁰¹ Entendemos que su hijo Centauro debe interpretarse como una parte más de su castigo. Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

c) *Sch. in Pi. P. II, 57* Drachmann

<ὅτι τ' ἐμφύλιον αἷμα:> τῶν δύο ἀμαρτημάτων διαίρεσιν ποιεῖται καί φησιν· Ἰξίων ἐμφύλιον φόνον ἐνέμιξεν ἀνθρώποις· οἷον πρῶτος κατειργάσατο ἐν ἀνθρώποις τὸν ἐμφύλιον φόνον· δεύτερον δὲ, ὅτι τοῖς μεγάλοις καὶ εὐκατασκευάστοις θαλάμοις τοῦ Διὸς τὴν γαμετὴν Ἥραν ἐπέϊρα τε καὶ ἐνήδρευε.

“que (derramó) sangre de su estirpe”: hace separación de las dos faltas y cuenta que Ixión difundió entre los hombres el asesinato de miembros de la propia estirpe. Fue el primero que llevó a cabo entre los hombres el asesinato de un miembro de su misma estirpe; y en segundo lugar afirma que persiguió y acechó a la esposa de Zeus, Hera, en sus grandes y bien construidas alcobas.

Con la narración del tipo de faltas que cometió Ixión podemos ver una vez más cómo también los escolios insisten en su carácter despiadado e ingrato. Lo vemos en la aclaración de cómo Ixión tras matar a su suegro se convirtió en el primero que asesinó a un miembro de su propia sangre, tal y como ponía de manifiesto ya Esquilo³⁰² y posteriormente la tradición nos lo han hecho llegar, aunque Píndaro no lo diga expresamente, o cuando el escoliasta nos indica con cuánta ingratitud se portó Ixión con Zeus, al devolverle los favores que le debía intentado violar a Hera.

d) *Sch. in Pi. P. II, 45a* Drachmann

ἔμαθε δὲ σαφῶς ὁ Ἰξίων, ὅτι δεῖ τὸν εὐεργέτην ἀνταμείβεσθαι. παρὰ γὰρ τοῖς Κρόνου παισὶν εὐμενῶς διατεθεῖσιν αὐτῷ ἡδὺν δεξάμενος βίον τὴν ἐν θεοῖς διαγωγὴν, τὸν μακρὸν καὶ ὑπεραίροντα τὴν αὐτοῦ φύσιν ὄλβον ἐνεγκεῖν οὐκ ἴσχυσεν, ὅτε τῆς Ἥρας ταῖς μεμνηυῖαις φρεσὶν ἐπεθύμησεν, ἦντινα Ἥραν μόναι αἱ τοῦ Διὸς κοῖται ἔλαχον.

Ixión lo aprendió con claridad, que es necesario corresponder al bienhechor. Porque aceptando una vida de placer semejante a la de los dioses junto a los hijos de Crono que lo trataron con benevolencia, no fue capaz de cargar con una felicidad duradera y que

³⁰² Vid. A. *Eu.* 718.

estaba por encima de su propia naturaleza, cuando deseó con su mente enloquecida a Hera, a la cual corresponden únicamente los lechos de Zeus.

e) *Sch. in Pi. P. II, 52b* Drachmann

ἄλλως· <ἀλλά νιν:> ὁ νοῦς· ἀλλά νιν καὶ αὐτὸν τὸν Ἰξίονα ἢ ὕβρις εἰς ἄτην
μεγάλην ἐνέβαλεν.

Otro: “sin embargo a él”: la mente: pero a ésta y al propio Ixión la *hybris* precipitó hacia una gran desgracia.

Ixión, tal y como vimos en la *Pítica* II, 25-30³⁰³ y como aquí reflejan los escolios, vivía feliz entre los dioses, pero la soberbia de querer lo que no le correspondía sólo le trajo males mayores. La forma de actuar de Ixión y su proceder en la vida, tal y como aquí se describen, siguen el esquema típico del pensamiento ético arcaico basado en la cadena de comportamiento humano ὄλβος - κόρος - ὕβρις - ἄτη.

- Escolios que relatan el castigo impuesto a Ixión

Cinco son los escolios cuya temática gira en torno a la forma en que Ixión recibió su castigo tras cometer los delitos antes descritos. Los dos primeros escolios que pasamos a referir están relacionados con el pasaje de la nube. Hemos decidido incluirlos dentro de este apartado por considerar que el engaño maquinado por Zeus era parte del castigo que éste estaba gestando hacia el tesalio

f) *Sch. in Pi. P. II, 71* Drachmann

<ἄν τε δόλον:> ἦντινα νεφέλην δόλον Ἰξίονι κατεσκεύασαν αἱ τοῦ Διὸς
τέχναι καλὸν καὶ ἄξιον βλάβος. πῆμα δὲ τὴν νεφέλην εἶπε ὡς πρὸς τὸ
ἀποτέλεσμα, τὸ ἐξ αὐτῆς βλάβος.

³⁰³ Vid. nuestro comentario al v. 25-30 de la *Pítica* II en cap. I. 2.2.1. Píndaro.

“a la que como engaño”: la nube que como engaño le prepararon a Ixión las artimañas de Zeus, un daño bello y merecido. Que la nube era un dolor lo ha dicho teniendo en cuenta el resultado final, el daño que podía resultar de ella.

g) *Sch. in Pi. P. II, 89 Drachmann*

<ἐπὶ ἐλπίδεσσιν:> ἐλπίδας νῦν τὰς φρένας φησὶ καὶ διανοίας. λέγει δὲ, ὅτι θεὸς ὃ ἂν διανοηθῇ, τοῦτο καὶ ἀνύει. τοῦτο δὲ γνωμολογεῖ διὰ τὸν Ἰξίονα, ἐπεὶ ὁ Ζεὺς τὴν νεφέλην τῇ Ἥρᾳ ἴσχυσεν ἀπεικάσαι.

“según las esperanzas”: se refiere ahora a las esperanzas del corazón y de la mente. Y dice que un dios lo que concibe lo lleva a cabo. Esa sentencia la dice a causa de Ixión, porque Zeus fue capaz de hacer que una nube fuera semejante a Hera.

Los tres escolios siguientes apuntan directamente al momento en que Ixión recibe el castigo físico propiamente:

h) *Sch. in Pi. P. II, 39 Drachmann*

<θεῶν δ' ἐφετμαῖς:> ταῖς δὲ τῶν θεῶν ἐντολαῖς καὶ βουλήσεσι τὸν Ἰξίονα φασὶ ταῦτα τοῖς ἀνθρώποις βοᾶν, τῷ ταχεῖ τροχῷ πανταχοῦ δινούμενον, ὥστε τὸν εὐεργέτην προσσηνέσιν ἀμοιβαῖς μετερχομένους ἀμείβεσθαι.

“Por mandato de los dioses”³⁰⁴: se dice que por orden y decisión de los dioses Ixión, moviéndose por todas partes en una rápida rueda, grita estas cosas a los hombres, que se honre al bienhechor pagándole con gentil correspondencia.

i) *Sch. in Pi. P. II, 41 Drachmann*

<πτερόεντι τροχῷ:> δεδεμένος, φησὶ, τῷ τροχῷ ὁ Ἰξίων τοῦτο βοᾷ καὶ λέγει, ὅτι δεῖ τοὺς εὐεργέτας ἀντευεργετεῖν.

“en rueda alada”: atado, dice, a la rueda Ixión grita y dice esto: que es necesario devolver el bien a los que te han hecho el bien.

j) *Sch. in Pi. P. II, 77b Drachmann*

³⁰⁴ Vid. nuestro comentario al v. 21 de la *Pítica* II en cap. I. 2.2.1. Píndaro.

<τὰν πολύκοινον ἀγγελίαν> τὴν πᾶσιν ἐγνωσμένην· κοινὰ γὰρ τὰ Ἰξίονος ἢ τὴν ὠφέλιμον. τίς δέ ἐστιν αὕτη; ἦν δεδεμένος ὁ Ἰξίων ἐν τῷ τροχῷ ἔλεγε, τὸν εὐεργέτην ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς ἀμείβεσθαι.

Un mensaje bien conocido: el conocido por todos. Porque era de dominio público lo que le pasó a Ixión. O el (mensaje) provechoso. ¿Cuál es éste? El que decía Ixión atado en la rueda, corresponder al bienhechor con gentil correspondencia.

La versión del castigo que nos describen los escolios es la pindárica evidentemente: que Ixión gira en una rueda alada por todas partes. Esto nos llevaría a poder situarlo en un espacio abierto como el aire³⁰⁵. Pero también encontramos pequeñas aportaciones de los escoliastas a la imagen del castigo que no están en la *Pítica* II, tales como que Ixión estaba atado³⁰⁶ a la rueda y que ésta era rápida³⁰⁷. Siguiendo de nuevo a Píndaro (*P.* II, 21), los escolios nos informan de que el castigo fue decretado por orden de los dioses. De esta manera se aleja este relato de la tradición más extendida que hacía a Zeus el autor de la condena y que, sin embargo, se deduce de las líneas del *Sch. in Pi. P. II*, 40b Drachmann. Sea por decisión individual o colectiva, hubo un castigo más para Ixión: repetir una frase advirtiendo de que no se cometa su falta. Los escolios recogen variantes posibles sobre cuál fue el mensaje de Ixión, todas ellas formadas a partir de la fórmula que encontramos en la oda pindárica:

- *P. II*, 23-24: τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς
ἀμοιβαῖς ἐποιοχόμενους τίνεσθαι
- *Sch. in Pi. P. II*, 40b Drachmann: ὡς προσήκει τοὺς εὐεργετήσαντας
βελτίοσιν ἀμείβεσθαι καὶ μὴ τοῖς ἐναντίοις καταβλάπτειν
- *Sch. in Pi. P. II*, 39 Drachmann: ὥστε τὸν εὐεργέτην προσηνέσιν
ἀμοιβαῖς μετεροχόμενους ἀμείβεσθαι.
- *Sch. in Pi. P. II*, 41 Drachmann: ὅτι δεῖ τοὺς εὐεργέτας ἀντευεργετεῖν.
- *Sch. in Pi. P. II*, 77b Drachmann: τὸν εὐεργέτην ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς
ἀμείβεσθαι.

³⁰⁵ Vid. nuestros comentarios ad. vv. 21-4 de la *Pítica* II y para todas las formas del castigo vid. cap. III. 2.5. El castigo.

³⁰⁶ *Sch. in Pi. P. II*, 41 y 77b Drachmann.

³⁰⁷ *Sch. in Pi. P. II*, 39 Drachmann

Dentro de este apartado referente al castigo de Ixión, se encuentran también los dos próximos escolios, dedicados a describir la rueda. Ambos surgen de la necesidad de dar una explicación al difícil término τετράκναμον, cuya interpretación no estaba clara.

k) *Sch. in Pi. P. II, 73a Drachmann*

<τὸν δὲ τετράκναμον:> τὸν δὲ τετράραβδον δεσμὸν ἤνυσε καὶ κατειργάσατο
ἐὼν ὄντα δεσμὸν καὶ ὄλεθρον ὁ Ἰξίων, ἴσον ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς ποσὶ πρὸς τὸ
τῇ δέσει τῶν

χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν ἐξαρκεῖν.

“de cuatro radios”: Ixión obtuvo y consiguió la atadura de cuatro ejes que fue su propia atadura y ruina, igual para las manos y para los pies porque era suficiente para que tuviera atadas las manos y los pies.

l) *Sch. in Pi. P. II, 73b Drachmann*

<τὸν δὲ τετράκναμον:> κνήμη τοῦ τροχοῦ ῥάβδος ἢ ἀπὸ τῆς χοινικίδος ἐπὶ
τὸν κύκλον διήκουσα. οἱ δὲ ἀρμάτριοι τροχοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐξάκνημοί
εἰσιν, οἱ δὲ τῶν θεῶν δι' ὑπερβολὴν τοῦ κόσμου παρὰ τῷ Ὀμήρῳ (E 723)
ὀκτάκνημοι εἶναι λέγονται. οἰκείως δὲ ὁ Πίνδαρος τὸν τοῦ Ἰξίονος τροχὸν
τετράκνημον εἶπεν, ἵνα τοῖς μὲν δυσὶ ποσὶ τὰς δύο, ταῖς δὲ χερσὶ τὰς δύο
προσάψῃ κνήμας.

“de cuatro radios”: el radio de la rueda es una vara que llega desde la corona hasta la circunferencia. Se dice que las ruedas de carro de los hombres son de seis ejes, mientras que las de los dioses por la superioridad del ornamento, según Homero (*Ilíada* V 723), son de ocho ejes. Convenientemente Píndaro dice la rueda de cuatro radios de Ixión, para que ajuste los dos pies a dos radios, y las dos manos a los otros dos.

Ambos escolios describen una imagen de Ixión extendido, con los miembros en cruz y cada uno de ellos atados a uno de los cuatro ejes de que

estaba compuesta la rueda. De ahí que Píndaro describa una atípica rueda, cuando parece ser que lo normal eran seis radios en los carros de hombres³⁰⁸.

- Escolios dedicados a Centauro y sus descendientes

Por último, el grupo más numeroso de escolios, compuesto por un total de seis, está dedicado a la descendencia de Ixión, fruto de su relación con la nube.

m) *Sch. in Pi. P. II*, 78a Drachmann

<ἄνευ οἱ χαρίτων:> ἀντὶ τοῦ ἔξω συνουσίας. χαρίζεσθαι γὰρ κυρίως λέγεται τὸ συνουσιάζειν, ὥσπερ Θεόπομπος ἐν Μήδῳ [fr. 30 Kassel-Austin] εἰσάγει τὸν Λυκαβηττὸν λέγοντα·

παρ' ἐμοὶ τὰ λῖαν μειράκια χαρίζεται

τοῖς ἡλικιώταις.

καὶ Ἀριστοφάνης ἐν Ἰππεῦσιν (517) ἐκ μεταφορᾶς πολλῶν γὰρ δὴ πειρασάντων αὐτὴν ὀλίγοις χαρίσασθαι. καὶ Σαπφῷ [fr. 49 Voigt] σμικρὰ μοι πάϊς ἔμμεναι φαίνεο κᾶχαρις, ἢ μήπω δυναμένη χαρίζεσθαι.

“Desasistida de las Gracias”: en lugar de fuera de la unión. “Complacerse” en sentido propio se dice “unirse sexualmente”, como Teopompo pone en escena en *El medo* [fr. 30 Kassel-Austin] a Licabeto diciendo:

Junto a mi los que son demasiado jóvenes se complacen con los de su misma edad.

Y Aristófanes en *Los caballeros* (517) de manera metafórica:

Porque muchos (a la comedia) han intentado seducirla pero a pocos ha complacido.

Y Safo [fr. 49 Voigt]...

Me parecía que eras una muchacha pequeña y sin gracia, que aún no era capaz de complacer.

³⁰⁸ Un comentario más detallado acerca de esta problemática la tratamos en el cap. III. 2.5. El castigo, en referencia a las posibles formas en que era descrita la rueda de Ixión.

n) *Sch. in Pi. P. II, 78c Drachmann*

<ἄνευ> δέ <οἱ Χαρίτων,> οἷον τὸν ἄχαριν γόνον. ἄχαρις γὰρ ἦν τις καὶ ἄγριος
ὁ Νε-

φέλης καὶ Ἰξίονος Κένταυρος.

“Desasistida las Gracias”: cual linaje sin gracia. Porque sin gracia y salvaje era Centauro, hijo de Ixión y Nube.

ñ) *Sch. in Pi. P. II, 78d Drachmann*

συνίστησιν ὁ Πίνδαρος ἐξ Ἰξίονος καὶ Νεφέλης τοὺς δισωμάτους
Κενταύρους· ἐκείνην μὲν γὰρ φησι τεκεῖν τὸν τοιοῦτον γόνον, ὃς οὔτε ἐν
ἀνθρώποις οὔτε ἐν θεοῖς τιμὴν εἶχεν· ὄνομα δέ φησιν αὐτῷ εἶναι Κένταυρον.
τοῦτον δὲ ἐν Μαγνησίᾳ ἵπποις μιγνύμενον γεννῆσαι τοὺς διφυεῖς
Κενταύρους, ὥστε ἐκείνους κατὰ τὸ γενικὸν ὄνομα ὀνομασθῆναι
Κενταύρους ἀπὸ τῆς τοῦ πατρὸς ὀνομασίας. εἰσί γε μὴν οἱ τὸν ὅλον μῦθον
παρεγκεχειρήκασιν ὥς οὐ γεγονότων διφυῶν. Λέλεγας γὰρ φασιν αὐτοὺς
προσαγορευομένους διὰ τὸ ἀποκεντῆσαι τοὺς ταύρους προσαγορευθῆναι
Ἴπποκενταύρους· οἱ δὲ ὅτι ἵπποις κέλησιν ἐποχηθέντες πρῶτοι πάντων
τοῦτο διεπράξαντο.

Píndaro crea a los híbridos centauros a partir de Ixión y Nube. Pues dice que aquella dio a luz a este linaje, que ni entre los hombres ni entre los dioses tenía honra. Y dice que su nombre es Centauro. Éste uniéndose en Magnesia con unas yeguas creó a los centauros de doble naturaleza, de modo que aquéllos fueron llamados según el nombre general “centauros” a partir de la denominación del padre. Hay quienes han recogido el mito completo y (dicen) que no son de doble naturaleza. Porque dicen que éstos designaban a los Léleges: por el hecho de que “aguijoneaban” a los toros fueron llamado “hipocentauros”. Otros, que lo hicieron porque fueron los primeros de todos que montaron caballos de silla.

o) *Sch. in Pi. P. II, 81a Drachmann*

<οὐτ' ἐν θεῶν νόμοις> ἐγέννησε, φησὶν, ἡ νεφέλη τῷ Ἰξίονι παῖδα οὔτε ἐν
ἀνθρώποις γέρας ἀποφερόμενον, ἀντὶ τοῦ τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως

ξένον ὄντα, οὔτε ἐν τοῖς τῶν θεῶν νόμοις τιμώμενον. ἐκ δὲ τούτου πάλιν οὐδὲ θεοῖς ὅμοιον.

“ni acorde a las norma de los dioses”: engendró, dice, la nube para Ixión un hijo que ni se ganó prestigio entre los hombres (dice eso en lugar de “que era extraño a la naturaleza de los hombres”), ni fue honrado acorde a las normas de los dioses. Por esto tampoco era a su vez semejante a los dioses.

p) *Sch. in Pi. P. II, 82a Drachmann*

<ὅς ἵπποισιν:> ὅστις ὁ ἐξ Ἰξίονος καὶ νεφέλης Κένταυρος ταῖς ἵπποις ταῖς Θεσσαλικάις ἐμίγνυτο κατὰ τὰς ὑπωρείας τοῦ Πηλίου ὄρους.

“él con la yeguas”: quien era precisamente hijo de Ixión y una nube, Centauro, se unió con las yeguas de Tesalia a los pies del monte Pelión.

q) *Sch. in Pi. P. II, 82b Drachmann*

ἄλλως· Κένταυρόν φησι γεννηθῆναι ἄνδρα ἐκ τοῦ Ἰξίονος καὶ τῆς νεφέλης· ὃν πλησιάζοντα ταῖς ἐν τῷ Πηλίῳ ἵπποις γεννῆσαι τοὺς διφυεῖς Κενταύρους, τὰ μὲν κάτω τῇ μητρὶ παραπλήσια ἔχοντας, τὰ δὲ ἄνω τῷ πατρὶ.

Otro. Dice que Centauro fue un hombre engendrado de Ixión y de la nube. Y que él, tras tener relaciones con las yeguas del Pelión engendró a los centauros de doble naturaleza, que tenían la parte de abajo semejante a la de la madre, la de arriba a la del padre.

Parecía lógico que si Píndaro dedicaba siete versos de su oda a la descendencia de Ixión, los escoliastas comentasen el hecho con cierto pormenor. En todos ellos podemos apreciar que existe unanimidad en seguir la versión que hallamos en la *Pítica* II, 42 ss., según la cual de la unión entre Ixión y la nube nació un único hijo³⁰⁹, Centauro, un ser de aspecto humano, pero agreste y asocial no sólo con los hombres, sino también con los dioses. Este carácter podría ser la explicación de que se uniera sexualmente con unas yeguas, cuyo resultado fue una descendencia aún peor: los centauros, seres híbridos, mitad

³⁰⁹ El *sch. in Il.*, I, 266-8 Erbse daba como descendiente de Ixión y la nube a todo el linaje de los centauros; vid. comentario *ad hoc*.

hombre, mitad caballo³¹⁰. Únicamente el *Sch. in Pi. P. II*, 78d Drachmann recoge la existencia de otras versiones sobre los centauros. Además de la que acabamos de contar, este escolio refiere brevemente que los descendientes de Centauro eran denominados Hipocentauros y se dedicaban a matar toros. Esta versión que recoge el escolio podría estar relacionada con la interpretación racionalista que del mito de los centauros hace Paléfato³¹¹, quien, incluso, se atreve a vincular una posible etimología de los centauros con la historia de la matanza de los toros. La segunda de las interpretaciones etimológicas que el escolio propone, relacionando los centauros y los caballos de carreras, coincide de nuevo con las hipótesis que encontramos en Paléfato. Según esta interpretación, la imagen que proyectaban esos mismos jóvenes al montar a caballo, hacía pensar que se trataban de un ser híbrido en lugar de meros hombres. La duda que nos surge al leer este escolio es si ya existían en la Antigüedad por separado estas dos explicaciones al mito de los centauros y es Paléfato el que ls une para dar una versión racionalista o, por el contrario, es el escoliasta quien tras conocer a Paléfato encuentra dos ideas convincentes que expliquen la doble naturaleza de los centauros.

I. 6.3. ESCOLIOS A ESQUILO

Los dos escolios a Esquilo que nombran a Ixión son breves.

a) *Sch. in A. Eu.* 441.

<τρόποις Ἰξίωνος>] ὃν τρόπον κάκεϊνος προσεκάθητο τῷ ναῶι τοῦ Διὸς
καθαρισθίσόμενος. πρῶτος γὰρ Ἰξίων φόνον ποιήσας ἐκαθαρίσθη ὑπὸ Διός.

³¹⁰ Vid. com. *ad vv.* 44-48 de *P. II* de este trabajo, así como la parte dedicada a la forma híbrida de los centauros en el cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

³¹¹ Vid. cap. I. 3.3.1. Paléfato. Paléfato supone que la palabra deriva de κεντάννυμι (compuesto de disparar, asestar) y τάυρος: el que dispara o asaetea a los toros. Cf. Sanz Morales (2002) 221, n. 6.

“a la manera de Ixión”: al modo en que también aquél se acercó al templo de Zeus para ser purificado. Pues Ixión fue el primero que, tras haber cometido un crimen, fue purificado por Zeus.

Era imprescindible que apareciese un escolio a esta parte del v. 441 que no está nada clara para la tradición y que, además, como vimos en nuestro estudio de esta referencia a Ixión, podía tener varios significados³¹². El escoliasta propone que *a la manera de Ixión*, signifique que Orestes se presenta como suplicante ante Zeus, esperando ser purificado del crimen de sangre que cometió.

b) *Sch. in A. Eu.* 718

καθάρας τὸν πρωτομυσῆ Ἰξίονα.

Tras haber purificado a Ixión el primer homicida.

A partir de un sinónimo del término προστροπαῖς el escoliasta nos recuerda que Ixión fue calificado de primer asesino. Esquilo es el primer autor que conservamos que lo expresa directamente, aunque es evidente que ya Píndaro en su *Pítica* II, 31 alude a este calificativo.

I. 6.4. ESCOLIOS A SÓFOCLES

El escolio a Sófocles que aquí presentamos precisa que a quien el v. 676 hace referencia con el castigo de la rueda es a Ixión, dado que éste no es expresamente nombrado en el texto, aunque sí se dice que es muy importante ser agradecido.

³¹² I. 2.3.1. Esquilo, a) *Euménides* 439- 442.

Sch. in S. Ph. 676

λόγω μὲν ἀκούω τὸ τοῦ Ἰξίου πάθος ὅτι τροχάζεται (πελάταν δὲ αὐτὸν λέκτρων Διὸς εἶπεν τὸν πειράσαι βουλευθέντα <τὰ> τοῦ Διὸς λέκτρα), ὃν ἔδησεν ὁ Ζεὺς, μὴ μέντοι ἐορακέναι μείζονα τῆς Φιλοκτῆτος νόσου.

He oído hablar de lo que le pasó a, que gira es la rueda (pues ha dicho que él era vecino del lecho de Zeus y atentó voluntariamente contra el lecho de Zeus); a él Zeus lo amarró, de manera que no ha visto nada más importante que la enfermedad de Filoctetes.

I. 6.5. ESCOLIOS A EURÍPIDES

Nos encontramos ante otro de los importantes escolios que la tradición nos ha legado a propósito del tema que nos interesa, no sólo por su extensión sino por la cantidad de información que nos aporta, toda ella acorde con la versión más extendida que del mito conocemos.

Sch. in E. Ph. 1185

<χειρὲς δὲ καὶ κῶλ' ὥς κύκλωμ' Ἰξίου>: ὥς ὁ τροχὸς Ἰξίου, περὶ ὃν αἰεὶ στρέφεται. οὗτος γὰρ διὰ τὸ τῆς Ἥρας ἐρασθῆναι ταύτην κατεδικάσθη τὴν τιμωρίαν: Ἰξίων Λαπίθης τὸ γένος ἡγάγετο Δίαν τὴν Ἥιονέως θυγατέρα, τὸν δὲ πενθερὸν αὐτοῦ ἐλθόντα ἐπὶ τὰ ἔδνα συνεσκεύασατο. ὄρουμα γὰρ ποιήσας ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ γεμίσας πυρὸς ἐκεῖ τὸν Ἥιονέα ἐνέβαλεν. ἐφ' ᾧ οἱ θεοὶ ἡγανάκτησαν· ὁ δὲ Ζεὺς ἐλεήσας τὸν Ἰξίονα καὶ λαβὼν αὐτὸν ἐν τῷ ἰδίῳ ἱερῷ ἀφῆκε μεταδιδούς αὐτῷ καὶ τῆς ἀθανασίας. ὃς ἀκολασταίνων ἰδὼν τὴν Ἥραν ἡράσθη αὐτῆς. μὴ φέρουσα δὲ ἡ Ἥρα τὴν μανίαν αὐτοῦ φησι τῷ Διὶ· ἐφ' ᾧ ἀγανακτήσας ὁ Ζεὺς βουλόμενός τε γινῶναι εἴ γε ἀληθές ἐστιν, ἀπέεικασε τῇ Ἥρᾳ νεφέλην, ἣν ἰδὼν ὁ Ἰξίων νομίσας τὴν Ἥραν εἶναι μίγνυται αὐτῇ καὶ ποιεῖ παῖδα διφυῆ, τὰ μὲν ἀνθρώπου ἔχοντα τὰ δὲ ἵππου, ἀφ' οὗ καὶ οἱ Ἴπποκένταυροι γεγόνασιν. ὀργισθεὶς δὲ ὁ Ζεὺς ὑποπτέρῳ τροχῷ τὸν Ἰξίονα δήσας ἀφῆκε τῷ Ἄερι φέρεσθαι μαστιζόμενον καὶ λέγοντα· 'χρὴ τιμᾶν τοὺς εὐεργέτας.'

“y los brazos y las extremidades como la rueda de Ixión”: como la rueda de Ixión, sobre la que siempre gira. Él fue sentenciado a este castigo por haberse enamorado de Hera. Ixión, del linaje de los Lapitas, se unió con Día, la hija de Eyoneo; yendo el suegro de Ixión a por los regalos (de boda) maquinó (lo siguiente): haciendo una fosa en la casa y llenándola de fuego allí cayó Eyoneo. Por esto los dioses se indignaron, pero Zeus habiéndose apiadado de Ixión y tomando a éste en un ritual privado lo purificó dándole también la inmortalidad. Ixión viviendo licenciosamente, al ver a Hera se enamoró de ella. Se dice que Hera llevó la locura de éste a Zeus, por lo que Zeus se enfadó y quiso saber si esto era verdad. A semeja una nube a Hera, Ixión la ve, cree que es Hera y se une a ella. Nacen (de esta unión) hijos de doble naturaleza, que tienen una parte de hombre y otra de caballo. A partir de esto también surgieron los Hipocentauros. Zeus enfadado repudió a Ixión atado en una rueda alada para ser llevado por el aire, azotado y diciendo: “es necesario honrar a los que hacen el bien”.

El v.1185 de *Fenicias* que comenta este escolio ha sido innumerables veces objeto de teorías acerca de si debía ser considerado auténtico o no. El escoliasta no entra en esta batalla pero sí le sirve el que se nombre a Ixión como excusa perfecta para contar a grandes rasgos todo su mito. Como es habitual en los escolios, se produce un salto en la cronología de la historia, puesto que primero se habla del castigo de la rueda y el motivo por el que se produjo, para luego volver y desarrollar el mito desde el principio: la boda con Día. De entre toda la información aportada, destacamos que el escoliasta sigue la variante que nombra al suegro del tesalio como Eyoneo, forma preferida a Deyoneo³¹³, y que, en lugar de la versión que dice que fruto de la unión de Ixión y la nube nació Centauro, este escolio alude a los centauros en general, aunque no les nombre expresamente.

Destacamos, en último lugar, otra variante³¹⁴, que el escolio presenta, de la frase que Ixión debía pronunciar como parte del castigo que Zeus le impuso:

χρή τιμᾶν τοὺς εὐεργέτας

³¹³ *Vid. supra.*

³¹⁴ Para otras posibles frases vid. I. 6.2. Escolios a Píndaro, en el apartado dedicado a los “Escolios que relatan el castigo impuesto a Ixión”.

I. 6.6. ESCOLIOS A DEMÓSTENES

Sólo un escolio a Demóstenes nombra a Ixión, aunque el propio orador no lo hace en su obra:

Sch. in D. Oration. 24, 207a

<ἵνα ἐν Ἅιδου τοῖς ἀσεβέσι> οἷον τοῖς περὶ τὸν Τάνταλον καὶ τὸν Τιτυὸν καὶ τὸν Ἰξίονα.

“para que a los impíos en el Hades”: como por ejemplo a Tántalo, Ticio e Ixión.

El escoliasta entiende que al hablar el orador de impíos en el inframundo debe referirse a los paradigmáticos Tántalo, Ticio e Ixión, ejemplo de castigados en el Hades, convertidos en compañeros inseparables a la hora de nombrar una lista de condenados.

I. 6.7. ESCOLIOS A ARATO

Con Arato llegamos a la época helenística. Sólo hemos conservado un escolio que hable de Ixión y tiene relación con la astronomía:

Sch. in Arat. 400 Martin.

< – νειόθι Τοξευτήρος> εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι ὁμοίως ἀφανέστεροι ἐν κύκλου περιγραφῇ, οὓς τῶν νεωτέρων τινὲς Οὐρανίσκον καλοῦσιν, οἱ δὲ Νότιον Στέφανον, εἶναι δὲ αὐτὸν οἱ μὲν Προμηθέως, οἱ δὲ Ἰξίονος τροχόν.

“en el fondo de Sagitario”: de manera semejante otros son invisibles en trazos de círculo, a los que algunos de los más nuevos llaman Pequeño Cielo, otros Corona del Sur, otros que es la rueda de Prometeo, otros que es la de Ixión.

Este escolio nos deja constancia de cómo el mito de Ixión ha servido para designar un fenómeno astronómico, pues llaman “Rueda de Ixión” a una estrella que en lo alto, como un anillo, gira en círculos. Por su semejanza con el castigo aplicado al tesalio, en algún momento se decidió identificar, como si de Ixión catasterizado se tratase, al astro que no deja de girar con su suplicio.

I. 6.8. ESCOLIOS A APOLONIO DE RODAS

Aunque los escolios conservados a Apolonio de Rodas son muy numerosos, sin embargo, sólo nos han llegado dos que citen al tesalio. Son los siguientes:

a) *Sch. in A.R. I. 554* Wendel

Σουίδα δὲ ἐν Θεσσαλικοῖς (fg 1 M. II 464) φησιν Ἰξίονος υἱὸν εἶναι Χείρωνα ὥσπερ καὶ τοὺς λοιποὺς τῶν Κενταύρων.

Suidas en *Historia de Tesalia* [fr. 1 M. II 464] dice que Quirón era hijo de Ixión como también el resto de los centauros³¹⁵.

b) *Sch. in A.R. III, 62* Wendel

<λυσόμενος χαλκέων>: τὸν Ἰξίονα παρείληφεν, ὅτι δοκεῖ ἐπικεχειρηκέναι τῇ Ἥρᾳ. Φλεγύου δὲ υἱὸς Ἰξίων, ὡς καὶ Εὐριπίδης (fr. 424 Kannicht): 'Φλεγύαντος υἱέ, δέσποτ' Ἰξίων'. Φερεκύδης <δὲ Πεισίωνος· Αἰσχύλος> Ἀντίονος. φασὶ δέ, ὅτι γαμήσας Δίαν τὴν Ἥιονέως θυγατέρα πολλὰ ὑπέσχετο δώσειν δῶρα. ἐλθόντος δὲ ἐπὶ ταῦτα τοῦ Ἥιονέως, βέρεθρον ποιήσας καὶ πυρακτώσας σκεπάζει αὐτὸ λεπτοῖς ξύλοις καὶ κόνει λεπτῇ· ἐμπεσὼν δὲ ὁ Ἥιονεύς ἀπόλλυται. λύσσα δὲ τῷ Ἰξίονι ἐνέπεσε διὰ τοῦτο, καὶ οὐδεὶς αὐτὸν ἤθελεν ἀγνίσαι, οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων· πρῶτος γὰρ ἐμφύλιον ἄνδρα ἀπέκτεινεν. ἐλεήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ζεὺς ἀγνίζει. καὶ ἀγνισθεὶς ἠρώσθη τῆς Ἥρας· ὁ δὲ Ζεὺς νεφέλην ὁμοιώσας Ἥρᾳ παρακοιμίζει αὐτῷ, καὶ ὕστερον ποιήσας τετράκνημον τροχὸν καὶ δεσμεύσας αὐτὸν τιμωρεῖται. "para liberarlos de sus cadenas": ha escogido a Ixión, porque parece que había intentado seducir a Hera. Ixión es hijo de Flegias; así también Eurípides (fr. 424 Kannicht): "Soberano Ixión, hijo de Flegias". Ferecides de Pisión y Esquilo de Antión. Se dice que habiéndose casado con Día, la hija de Eyoneo, prometió darle muchos regalos. Al ir Eyoneo a por estos, tras haber hecho Ixión una fosa y llenarla de fuego la cubre con

³¹⁵ Anteriormente hemos tratado las distintas versiones que podemos encontrar acerca de la descendencia entre Ixión y la nube. Vid. I. 6.2. Escolios a Píndaro en el apartado dedicado a los "Escolios dedicados a Centauro y sus descendientes".

delgadas maderas y fino polvo. Cayendo Eyoneo muere. La locura se apoderó de Ixión a causa de esto y nadie quería purificarlo, ni dioses ni hombres. Pues fue el primero en matar a un hombre de su misma sangre. Zeus apiadándose de él lo purifica y tras purificarlo Ixión se enamoró de Hera. Zeus acuesta junto a él una nube semejante a Hera y después habiendo hecho una rueda de cuatro radios y habiéndolo atado a ella lo castiga.

Este texto de relativa extensión nos ha sido muy útil, junto con alguno anteriormente visto, para la reconstrucción del mito, pues nos aporta información detallada sobre la historia de Ixión e incluso datos que sólo él aporta. Este es el caso de la descripción de la trampa que el tesalio preparó para matar a su suegro: *con delgadas maderas y fino polvo*, o la imagen de Zeus acostando a la nube junto a Ixión. Son escenas que no tenemos documentadas tal cual en ninguna otra fuente.

Sigue la versión de Eyoneo para el nombre de su suegro, pero no se decanta, sin embargo, por ninguno para su padre. Recoge el nombre que dan Eurípides y Ferecides, pero no alude al resto de versiones, como sí hacían otros escolios vistos anteriormente.

En el escolio se hace eco de manera velada de varias obras de autores de renombre como las *Euménides* de Esquilo, cuando se menciona que Ixión se ganó el título de primer homicida o del relato de Píndaro cuando describe la rueda con el calificativo de τετραάκνημον, utilizado por el poeta tebano en el v. 40 de la *Pítica* II.

I. 6. 9. ESCOLIOS A LICOFRÓN

La obra *Alejandra* que este escolio comenta tampoco mencionaba a Ixión, sin embargo, sí lo tuvo a bien hacer el escoliasta a propósito de los centauros:

Sch. in Lyc. 1200, 33-34

μόνος δὲ τῶν Κενταύρων ὁ Χείρων ἐκ τοῦ Κρόνου ἐγγενήθη οἱ δὲ λοιποὶ πάντες Κένταυροι παῖδές εἰσιν Ἰξίονος καὶ Νεφέλης.

El único de los centauros que descende de Crono es Quirón, todos los demás centauros son hijos de Ixión y de Nube.

Esta precisión se debe probablemente al hecho de que Quirón es, junto con Folo, el único centauro para el que se propone una genealogía diferente, el único centauro que no comparte con sus congéneres las características negativas. Podría decirse que son considerados centauros “buenos”³¹⁶. Se separa, por tanto, del *Sch. in A.R. I. 554* Wendel que, por el contrario, reconocía que todos los centauros, incluso Quirón especificaba, descendían de Ixión tras unirse a la nube.

I. 6.10. ESCOLIOS A LUCIANO

Luciano en su *Diálogo de los dioses*, 6, tal y como pudimos comprobar, aportaba un tratamiento del mito de Ixión muy novedoso a la vez que satírico. Este influjo queda plasmado también en el siguiente escolio:

Sch. in Luc. Pisc. 12, 1.25

φασὶ γὰρ τὸν Ἰξίονα τῆς Ἥρας ἐρασθῆναι, ἐρασθέντι δὲ τὴν Ἥραν χαριζομένην αὐτῷ νεφέλην εἰς αὐτὴν ἀπεικάσασαν ἔαν Ἰξίονι χρῆσθαι ὡς αὐτῇ. ἀφ' οὗ καὶ οἱ Κένταυροι ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔσχον. καὶ τὸ σύμπτωμα εἰς ὄνομα ἔλαβον· παρὰ γὰρ τὸ τὴν αὐρὰν κεντεῖν τὸν Ἰξίονα ἐπὶ τῇ γενέσει Κένταυρος τὸ ἀπ[ὸ] τούτου ἐκλήθη.

Se dice que Ixión se enamoró de Hera, y que Hera, a él que estaba enamorado, lo complació haciendo una nube que se asemejaba a ella y permitió a Ixión que la utilizara como si fuera ella misma. De esto tuvo origen el linaje de los centauros y la circunstancia dio lugar al nombre: Centauro fue llamado así porque para engendrarlo Ixión “aguijoneó el aire”.

³¹⁶ Pi. *P. III* y *IX*, 29 ss. Para Quirón hijo de Crono, cf. *P. III*, 4, *IV*, 115 y *N. III*, 47. Véase Giannini, en Gentili *et alii*, *ad P. IX*, 29.

A propósito de la historia de una mujer que intenta seducir a muchos hombres pero estos no la ven, sino que se comportan como si de un fantasma se tratase, el escoliasta nos recuerda la historia de Ixión, quien también tuvo contacto con un fantasma, pero en este caso fruto de un engaño al creer estar delante de Hera.

Hallamos en el escolio una tradición totalmente nueva (evidentemente es una visión satírica, que modifica a propósito y con intención burlesca el mito recibido), influjo, como decíamos más arriba, del diálogo de Luciano en el que Hera se complace con las atenciones de Ixión e incluso las satisface con una réplica de sí misma, frente a la versión más extendida donde la diosa se ofende por las acciones impúdicas que le dedica el tesalio.

El escolio elige la versión de los centauros como descendientes directos de Ixión y la nube y, además, nos aporta la ya comentada falsa etimología para el nombre de Centauro, relacionada con el verbo κεντεῖν.

II. USO DEL MITO DE IXIÓN EN LA LITERATURA LATINA

II. 1. INTRODUCCIÓN

Pretendemos analizar del mismo modo que lo hicimos en el apartado dedicado a la literatura griega los diferentes usos que los autores latinos dieron al mito de Ixión, conocer cómo ha sido tomado el mito, si a partir de las versiones que se barajaban ya en las fuentes griegas o, por el contrario, se han creado nuevas y, lo más importante, marcar, si se han creado, las nuevas reinterpretaciones del mito del tesalio, pues nos consta que en algunos casos se han producido e, incluso, se han afianzado usos del mito hasta convertirlo en *tópicos* literarios.

Para este estudio hemos tomado un periodo temporal menor que el griego y nos limitamos a abarcar desde el periodo clásico (siglo I a. C.), pues no tenemos constancia de ninguna obra en la que nuestro personaje fuese aludido en la época arcaica, hasta época post-clásica (siglo I d. C.). De este modo, todas aquellas citas de Ixión que recogemos, pertenecen a algunos de los autores más representativos y relevantes de toda la literatura latina. No obstante, aunque pueda parecer un periodo temporal reducido, el número de citas que manejamos es elevado y, de todas ellas, cabe destacar que en su mayoría pertenecen a géneros poéticos.

II. 2. ÉPOCA CLÁSICA

II. 2.1. INTRODUCCIÓN

En este apartado nos ocupamos de estudiar a todos aquellos autores de época clásica que citan o aluden a Ixión en sus obras. Para ello hemos estructurado el apartado en tres grandes capítulos: Épica, Lírica y Poesía

Elegíaca y Mitológica. Pues no tenemos constancia de que existiese ninguna cita en una obra en prosa.

Resulta cuanto menos curioso que no nos haya llegado ninguna cita de Ixión anterior a la época clásica y que el primer escritor del que tenemos constancia de que nombró a Ixión fue Virgilio en dos de sus obras, *Geórgicas* y *Eneida*. A ellas dedicaremos nuestro estudio, además de a otra cita del tesalio en la obra *Aetna*, a la cual hemos decidido incluir bajo el apartado de obras virgilianas, aunque hoy en día la crítica suele excluirla de este *corpus*. De esta manera facilitaremos su ubicación y estudio dentro de este amplio trabajo.

En el apartado de la Lírica nos vamos a ocupar de Horacio y dos de sus obras, la *Oda* III, 11 y el *Arte poética*, y será en el tercero de los apartados, Poesía Elegíaca y Mitológica, donde tendremos el grueso de autores y citas de esta época. Entre ellos debemos destacar al poeta Propercio, que nos ha dejado tres referencias o alusiones a Ixión en sus *Elegías* I, II y IV; el pasaje de la *Elegía* I será tratado en último lugar porque en él Propercio no cita directamente a Ixión, sino que alude a él de manera indirecta a través de la rueda de castigo. También alteraremos el orden en que se estudiarán las referencias a Ixión en las *Metamorfosis* de Ovidio; en este caso comenzamos repasando aquellas menciones en las que Ixión sirve como forma de identificar a Pirítoo, “hijo de Ixión”, y posteriormente analizaremos el resto de citas de Ovidio al mito de Ixión, ahora sí en orden.

II. 2.2. POESÍA ÉPICA

II. 2.2.1. VIRGILIO

Virgilio es el primer autor latino del que tenemos constancia de que citó el nombre de Ixión en dos de sus obras, *Geórgicas* y *Eneida*.

a) *GEÓRGICAS* III, 37-39

El libro III de las *Geórgicas* está dedicado a la cría de ganados, tema en el que el poeta se siente instruido, considera que tendrá éxito y, por ello, levantará un templo en honor del príncipe Augusto, en cuya descripción leemos lo siguiente:

Invidia infelix Furias amnemque seuerum
Cocyti metuet tortosque Ixionis anguis
immanemque rotam et non exsuperabile saxum.

El odio miserable sentirá pavor ante las Furias
y las aguas siniestras del Cocito, las serpientes retorcidas de Ixión,
la rueda descomunal y la piedra invencible³¹⁷.

En la descripción por parte de Virgilio de los motivos esculpidos en mármol de Paros que tendrá dicho templo, se encuentra una representación del paisaje infernal y de algunos de los personajes condenados allí. Pero estos tres versos presentan dificultades de interpretación, puesto que no hacen referencia a las estatuas del templo, sino al destino que sufrirán aquellos que sienten *invidia infelix* al contemplarlo. Pues bien, el problema surge al no estar claro contra quién van dirigidas estas palabras de Virgilio. Por un lado, los *scholia in Virg. Georg.* III, 37³¹⁸ y Servio consideran que *invidia* hace referencia a los rivales poéticos que Virgilio ya tenía en su época y los que podrían surgir tras ver la luz esta obra. Pero, por otro lado, parece más probable que con *invidia* se esté refiriendo el poeta a los rivales políticos de Octavio que miraban con odio sus logros y honores y, como consecuencia, también al propio Virgilio³¹⁹. En este contexto infernal es entonces cuando se nombra a Ixión y se alude a su castigo con la novedad de que en lugar de simples ligaduras le aferraban ataduras de serpientes³²⁰. Virgilio es el único escritor que nos aporta semejante dato³²¹, quizá

³¹⁷ Traducción de Segura Ramos (1981).

³¹⁸ Hagen (1967).

³¹⁹ Thomas (1988) 46-47; Conington, – Nettleship, – Haverfield (1852) 289; Mynors (1990) 185-6; Page (1960) 295.

³²⁰ Hagen (1967) *ad v.* 38; Servius in *Commentarii in Virgilii Georgicon libros III*, 38, 1

para reforzar el papel terrible de las ataduras que le impiden escapar, puesto que las serpientes son animales consagrados a las Erinis, o, bien, por el afán, por parte del autor, de dar una imagen más terrorífica del Hades y los castigos que allí se pagan. Junto a Ixión, Virgilio hace referencia también a Sísifo por medio del objeto de su castigo: *non exsuperabile saxum*.

Es posible que Virgilio haya seguido para este pasaje otra fuente que recogiese esta forma tan insólita de atar a Ixión a la rueda, pues esta tradición parece estar ya en el ánfora de Cumas (Berlin 3023, *LIMC* nº 15), fechada entre los años 330-310 a. C., en la cual se puede ver representado a Ixión atado a una rueda por medio de serpientes enroscadas³²².

b) *GEÓRGICAS* IV, 481-484

En el libro IV se recuerda el episodio de Orfeo y Eurídice y cómo éste para recuperar a su esposa entona un canto que paraliza a los personajes del Hades, entre los que se encuentra Ixión:

quin ipsae stupere domus atque intima Leti
Tartara caeruleosque implexae crinibus anguis
Eumenides, tenuitque inhians tria Cerberus ora,
atque Ixionii uento rota constitit orbis.

Incluso quedaron atónitas las propias mansiones de la muerte,
la parte más recóndita del Tártaro, y las Euménides que cogen sus cabellos
con culebras azulencas. Cerbero contuvo abiertas sus tres bocas
y la rueda en la cual gira Ixión se paró con el viento.

Debemos reflejar, en primer lugar, las diferentes interpretaciones posibles que sobre el v. 484, *Ixionii uento rota constitit orbis*, se han propuesto:

³²¹ Dato totalmente insólito en la literatura puesto que no se encuentra en ningún otro autor. Plessis– Lejay (1913) *ad loc.*, p. 171.

³²² Mynors (1990) *com. ad v.* 38, p. 186. Cf. Simon (1955) 5- 26.

En un primer lugar, existe unanimidad entre los autores al considerar que la causa de la detención de la rueda se produce por el canto de Orfeo. Ahora bien, la duda surge al considerar si Virgilio proponía que la rueda se paró por el efecto de la música del bardo, que paralizó directamente su propio movimiento, o, por el contrario, operó sobre otro elemento externo como el viento, que era el que producía sus giros. Es difícil saber en qué estaría pensando Virgilio, pero para ello puede ayudarnos el recuerdo del ya comentado texto de Píndaro *P. II, 22*, donde encontramos una versión del mito en la cual la rueda de Ixión no rodaba por ella misma sino que giraba a causa del viento que la llevaba. También en el ánfora de Cumas (Berlin 3023, *LIMC* n° 15) aparecen dos figuras que representan los vientos y que hacen girar la rueda. Por tanto, si Virgilio hubiese seguido esta tradición, el canto de Orfeo habría producido la detención del viento y, en consecuencia, el parón de la rueda³²³.

Otra posible interpretación para el verso *Ixionii uento rota constitit orbis* sería entenderlo *la rueda en la cual gira Ixión se paró en el aire*, para lo cual se debe partir de la versión que considera que la rueda se desplazaba por el aire. Se podría suponer que sería allí donde suspendida quedaría quieta ante el canto de Orfeo³²⁴.

Por último, existe otra posible interpretación, la que sugiere Servio en sus *Commentarii in Virgilii Georgicon libros IV, 484* al considerar que Virgilio utilizó *ventu* por *adventu* “a su llegada”, haciendo así una vez más referencia a la llegada de Orfeo.

De estas tres interpretaciones nos parece preferible la primera, la que hace referencia a la tradición mítica en la cual la rueda era llevada y giraba gracias al viento. De ser así, podríamos considerar que Virgilio, además de conocer esta versión del mito, podría haber sabido de la existencia de la representación que en el ánfora de Cumas (o en otra similar) vemos desarrollada o, quizás, haberla visto personalmente.

Independientemente de las posibles interpretaciones, Virgilio nos presenta una vez más otra novedad en su narración del mito de Ixión, pues la

³²³ Mynors (1990) *com. ad v. 484*, p. 317; cf. Page (1960) *com. ad v. 484*, p. 381; Conington – Nettleship (1852) *com. ad v. 484*, p. 392.

³²⁴ Thomas (1988) *com. ad v. 484*, p. 231.

literatura anterior a Virgilio que recoge el mito de nuestro personaje no menciona que existiese un momento de descanso para el vagar eterno de Ixión. El motivo de que todo se paralice ante el canto de Orfeo sirve para resaltar, aún más si cabe, la belleza y profundidad del canto del bardo.

Virgilio, Horacio y más tarde Ovidio, como veremos al estudiar las referencias a Ixión en su obra, nos dan esta variante del mito. Nunca antes en la literatura griega tuvimos constancia de que en algún momento el castigo de Ixión cesara, sin embargo, esta novedad sí nos llega en la literatura latina. Al margen de la llegada de Orfeo, como motivo del cese del castigo de la rueda, otros autores refieren otras causas, como reseñaremos más adelante³²⁵.

c) *ENEIDA* VI, 601-619

El libro VI lo dedica Virgilio a narrar el descenso de Eneas al reino de las Sombras en compañía de la Sibila.

quid memorem Lapithas, Ixiona Pirithoumque?
 * * * *
 quo super atra silex iam iam lapsura cadentique
 imminet adsimilis; lucent genialibus altis
 aurea fulcra toris, epulaeque ante ora paratae
 regifico luxu; Furiarum maxima iuxta
 accubat et manibus prohibet contingere mensas,
 exurgitque facem attollens atque intonat ore.
 (...)saxum ingens uoluunt alii, radiisque rotarum
 districti pendent; sedet aeternumque sedebit
 infelix Theseus, Phlegyasque miserrimus omnis
 admonet et magna testatur uoce per umbras:
 "discite iustitiam moniti et non temnere diuos."

¿A qué hablar de los Lapitas Ixión y Piritoos?

Pende amenazadora para éste negra roca. Parece que ya va a desplazarse, va a caer. Brillan respaldos de oro en los altos divanes suntuosos y ante los mismos ojos la mesa aderezada con aparato regio. Está echada a su lado la mayor de las Furias, prohíbe

³²⁵ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

alargar las manos a la mesa, o salta antorcha en mano lanzando gritos con su voz de trueno. (...) unos hacen rodar un enorme peñasco, otros penden tendidos y atados a los radios de una rueda. Sentado está Teseo y ha de seguir sentado sin esperanza alguna eternamente. Y Flegias en su inmensa desdicha advierte a todos atestiguando a voces en las sombras: <<escarmentad en mi y aprended a ser justos y a no mofaros de los dioses.>>³²⁶

Tras cruzar la Estigia y encontrarse con la reina Dido, Eneas avista el Tártaro, lugar donde los condenados pagan sus castigos. Virgilio describe en los versos anteriores a este pasaje el suplicio de Ticio y en los versos posteriores enumera qué clase de personajes son merecedores de ser castigados en el Tártaro y cómo, encerrados, esperan cumplir sus condenas. En este relato resulta extraña la asignación a Ixión y Pirítoo de un castigo como el que aquí describe Virgilio³²⁷. En busca de una explicación razonable a este problema textual se han propuesto varias teorías:

Norden³²⁸ presupone que los versos han sufrido una alteración ya en época muy antigua. Plessis – Lejay³²⁹ apoyan esta idea y basan su argumentación en el suplicio semejante al que tradicionalmente se atribuye a Tántalo que Estacio en *Tebaida* I, 713 atribuye a Flegias y Valerio Flaco II, 192 a Teseo. Ello querría decir que Estacio y Valerio Flaco se inspiraron en Virgilio y que leían un texto como el que ellos proponen, es decir un texto en el que los versos 616-620 estaban colocados tras el v. 601 para que así la mención del castigo de la rueda coincidiera con el nombre de Ixión. En cambio, Servio y San Ambrosio leían ya el orden de los versos que aparecen en nuestros manuscritos, lo cual supondría que si hubiese existido tal error de colocación de los versos se habría producido en el tiempo que separa los dos primeros autores de los dos últimos.

³²⁶ Traducción en parte de Echave Sustaeta en Cristobal López – Echave Sustaeta (1992).

³²⁷ Se propuso que una de las fuentes en las que se inspiró Virgilio para la composición de este episodio debía ser una pintura. Lo que llevó a señalar esto fueron detalles en la composición de tipo iconográfico como *Furiarum maxima*, la antorcha en la mano, el *atra silex*. Cf. Reinach (2000) 732.

³²⁸ Norden (1995⁹) 286.

³²⁹ Plessis – Lejay (1913) *ad loc.*

Servio refiere la pena del v. 603 a Tántalo y no a Ixión, lo que lleva a algunos comentaristas a postular una posible laguna tras el v. 601 (en la cual habría aparecido el nombre de Tántalo) y a considerar, puesto que la lectura del v. 602 es incierta, que en lugar de *quos* se encontraba *quo*³³⁰. Esto podría tener cierta verosimilitud si consideramos que la mención de la rueda en el v. 616 sería un reclamo a distancia al personaje ya recordado del v. 601³³¹ y que de este modo Virgilio no sería contrario a lo que ya había escrito en *Geórgicas* III, 38 y IV, 484.

Por otro lado, ciertos autores³³² postulan la existencia de dos versiones del mismo mito. Si, como leemos en el comentario de Servio al v. 602, consideramos que el castigo de la roca está asignado a Tántalo y no a Ixión, debemos reflejar que Virgilio no sigue la versión más antigua del mito de Tántalo, la que da nombre al proverbial “castigo de Tántalo”, es decir, aquella que cuenta que cuando a éste, sumergido en el agua de una laguna que le llegaba hasta la barbilla, le sobrevenía la sed el agua desaparecía ante él sin poder saciarse, como encontramos en *Od.* XI, 582 ss. Pero ya Píndaro en su *Ol.* I, 55 ss. nos da otra versión en la cual el castigo de Tántalo se presentaba como una roca que pende amenazadoramente sobre la cabeza de éste, siempre a punto de caer. Este segundo castigo aparece también en Eurípides *Or.* 5 ss. e igualmente en el fresco de Delfos de Polignoto, como nos recoge Pausanias (X, 31), el cual asegura que este segundo castigo se lo atribuyó Arquíloco a Tántalo. Ahora bien, si no se propone ninguna alteración en los versos, ni una posible laguna y consideramos que el texto está bien transmitido, por el sentido del texto el castigo de la roca debe ser asignado a Ixión y Piritoo y no a Tántalo. Se trataría, por tanto, de una variación por parte de Virgilio al dar otra versión del castigo de Ixión diferente a la que ya había dado en *Geórgicas* III, 38 y IV, 484. Esta variación del mito de Ixión conllevaría quizá, como se ha propuesto, que Virgilio, actuando como los poetas helenísticos, habría querido reflejar su conocimiento de las diversas versiones míticas que conocía sobre Ixión. Sin embargo, a tenor de todas las fuentes que hemos ido estudiando a lo largo de esta

³³⁰ Conington - Nettleship - Haverfield (1884).

³³¹ Paratore - Canali (1979) 304.

³³² Cf. Canali *op. cit.*

investigación, nos parece ciertamente difícil pensar que, así como para Tántalo existían dos versiones de su castigo, existiesen dos tipos diferentes de suplicio para el tesalio, puesto que no hemos hallado el menor indicio de que esto fuese posible.

Otra posible, pero vaga, explicación de por qué Virgilio atribuye a Ixión el castigo tradicionalmente asignado a Tántalo, es la similitud existente en su actuación ante los dioses en los dos mitos. Ambos habían sido dignos de compartir la mesa de los dioses y la forma de agradecerse había sido devolverles el favor con maldad e ingratitud.

Aunque resulta difícil demostrar cuál de estas teorías es la correcta, nos inclinamos a pensar que posiblemente existiese una laguna entre el v. 601 y el v. 602, y que, como apuntaba Servio, el fragmento perdido estaba dedicado a Tántalo y no a Ixión; de este modo no sería necesario presuponer una fuerte alteración de los versos del texto y, además, reflejaría que no existe contradicción con cuanto había ya escrito Virgilio sobre el castigo de Ixión en *Geórgicas* III, 38 y IV, 484. Y, por tanto, la mención de la rueda en el v. 616 sería un reclamo a distancia al v. 601.

En el v. 618 se menciona a Flegias, que aquí por la proximidad con Ixión en el texto se trataría de su padre. Se abandonan así las diferentes versiones que hacían a Ixión hijo de Ares, entre otros, así como del propio Zeus³³³. Flegias se une a la lista de personajes míticos que ofendieron a los dioses; en este caso por vengar a Corónide que había sido violada y muerta a manos de Apolo en Delfos. Aquí Virgilio nos refleja al padre de Ixión proclamando una “lección moral” semejante a la que Ixión debía repetir³³⁴. Finalmente, con respecto a por qué Virgilio ha aplicado el adjetivo *miserrimum* a este personaje, no parece estar claro si se trata de que su culpa está justificada, ya que Flegias había recibido primero la ofensa de un dios, o, por el contrario, se debe a la crítica religiosa, a la manera de Eurípides, que Virgilio hacía de la mitología tradicional.³³⁵

³³³ Vid. cap. III. 1.2. Padres.

³³⁴ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

³³⁵ Paratore – Canali (1979) *com. ad v. 618*.

d) *APPENDIX VERGILIANA: ETNA* 83

Si atendemos sólo a los aspectos superficiales del estilo del poeta de la *Eneida*, bien podríamos decir que el *Etna*, junto con otros poemas incluidos en el Apéndice, puede muy bien considerarse como virgiliano; este hecho justifica que el *Etna* fuera atribuido a Virgilio en el siglo XII como obra de juventud.

Sin embargo, la filología moderna tiende a excluir de las obras de Virgilio este poema, y centra su interés no tanto en el problema de la autoría como en la ubicación cronológica del poema. Hay unanimidad en emplazarlo tras el *De Rerum Natura* de Lucrecio y antes del 79 p. C. La famosa erupción del Vesubio tuvo lugar en ese mismo año y en el v. 431 se dice textualmente: *multis iam frigidus annis* “ya inactivo desde hace muchos años”. La posteridad a la obra de Lucrecio se evidencia por sus muchas imitaciones³³⁶.

Aunque hoy en día parece unánimemente aceptado que no perteneció al *corpus* virgiliano, para mayor facilidad en la exposición de nuestro trabajo hemos optado por situarlo en el apartado dedicado a las obras de Virgilio.

En los primeros 93 versos del poema el autor quiere dejar constancia de la diferencia entre los relatos de otros poetas y lo que él presenta en esta obra. Para ello el autor va narrando historias que atañen al *Etna*, entre las que se encuentran todas aquellas que describen el interior de la tierra, así como a quienes habitan bajo ella. En sus profundidades se encuentran Ticio, Tántalo y el propio Ixión.

...idemque rotant Ixionis orbem; v. 83

y ellos mismos (poetas) hacen rodar la rueda de Ixión³³⁷.

Para el autor del *Etna* Ixión sufre en el Hades junto a otros castigados eternos, todos ellos bajo la supervisión de los jueces infernales. Pero encontramos una novedad en el tratamiento del mito de Ixión, y es la suposición por parte del autor de que este mito, como el de los demás, depende tan sólo de

³³⁶ Vidal Pérez - Recio García - Soler Ruiz (1990) 397 ss.

³³⁷ Traducción de Vidal Pérez - Recio García - Soler Ruiz (1990).

la voluntad de los poetas, que a capricho suyo han hecho que Ixión deba rodar eternamente. Por tanto, desde este punto de vista, la existencia de los castigos míticos está a merced de su voluntad y no de Zeus, como hasta ahora era habitual en toda la literatura anterior que hemos ido tratando. Para este autor los mitos y, específicamente, los mitos relacionados con el Hades dejan de ser historias de un tiempo pasado con un valor ejemplar para convertirse en meros recursos literarios que adornan una obra literaria. Frente a la explicación del interior de la tierra por medio de mitos, este autor opta por dar una descripción basada en una exposición científica. En todo caso, en lo que a nosotros interesa, certifica que la presencia de Ixión en la lista de castigados infernales se considera un dato tradicional y monótonamente repetido por la tradición poética.

e) COLOFÓN

Las cuatro obras que hemos estudiado bajo el nombre de Virgilio, aunque una no la consideramos realmente suya, todas sitúan a Ixión en medio de un ambiente infernal. En ellas aparece pagando su falta, encadenado, como parte de la lista de castigados y, preferiblemente, aderezado con terribles detalles como ataduras de serpientes para ayudar a hacer más aterrador, si cabe, el panorama infernal. Virgilio descarta toda su historia mítica anterior, no interesa para sus propósitos literarios. Sólo importa destacar su imagen en el Hades, su vida como condenado, algo que a partir de este momento, aunque ya lo hemos venido notando desde la época helenística, tomará fuerza entre los autores latinos, en especial los poetas elegíacos. Sin embargo, sí debemos reflejar que sus citas nos sirven para encontrar novedades acerca del mito que no se recogen en otras obras (y por lo tanto son únicas), aunque sí en la iconografía, por un lado las ligaduras de serpientes, y por otro, el comienzo de una nueva versión que encontramos a partir de la obra de Virgilio y que se recoge en obras posteriores.

II. 2.3. POESÍA LÍRICA

II. 2.3.1. HORACIO

El nombre de nuestro personaje aparece también en dos pasajes de Horacio.

a) *ODA* III, 11, 13-24

Hacia el año 23 a.C. Horacio publica los tres primeros libros de sus *Odas*, y en el *carmen* undécimo del libro tercero leemos:

Tu potes tigris comitesque silvas
ducere et rivos celeris morari;
Cessit immanis tibi blandienti
ianitor aulae,
Cerberus, quamvis furiale centum
muniant angues caput eius atque
spiritus taeter saniesque manet
ore trilingui;
quin et Ixion Tityosque voltu
risit invito; stetit urna paulum
sicca, dum grato Danaï puellas
carmine mulces.

Tu (Orfeo) llevarte detrás tigres y selvas
puedes y detener rápidos ríos;
a tus caricias Cérbero, el portero
del cruel palacio,
cede, aunque las cien sierpes de las Furias
rodeen su cabeza y su trilingüe
boca un fétido aliento y baba exhale.

Y aún más, el propio
Ixión y Titio sin querer rieron
y seca quedó la urna de las hijas
de Dánao, extasiadas por el grato

son de tus ritmos³³⁸.

Horacio hace referencia a la bajada de Orfeo a los infiernos. Nos narra cómo con la música de su lira consiguió pasmar a los habitantes del mundo subterráneo³³⁹. Entre ellos se encuentran Cérbero (que cede la entrada en el Hades a Orfeo), Ixión, Ticio y las Danaides, como representantes de los castigados en los infiernos, que cesaron por un breve instante de cumplir con sus castigos eternos, e incluso, se permitieron el lujo de olvidar sus penas y sonreír, como hacen Ixión y Ticio. Con *voltu risit invito* Horacio parece querer reflejar la lucha interna que libran Ixión y Ticio debatiéndose entre el dolor que conlleva el castigo que les ha sido impuesto y la alegría que les proporcionan los cantos de Orfeo³⁴⁰.

b) ARTE POÉTICA 119-127

El título con el que la Antigüedad tardía, el medievo y la era moderna han conocido siempre la obra *Arte poética* no fue acuñado por Horacio. Originalmente, el nombre de la composición fue el de *Epistula ad Pisones*³⁴¹. Para ellos Horacio compuso este tratado teniendo como fin enseñar cómo se debe escribir literatura. En los vv. 119- 127 leemos lo siguiente:

Aut famam sequere aut sibi conuentia finge,
Scriptor,...
...sit Medea ferox invictaque, flebilis Ino,
perfidus Ixion, Io vaga, tristis Orestes.
siquid inexpertum scaenae conmittis et audes
personam formare novam, servetur ad inum,
qualis ab incepto processerit, et sibi constet.

Escritor, sigue la tradición o crea personajes coherentes,...
Que Medea sea feroz e indómita; Ino, lastimera;

³³⁸ Traducción de Fernández-Galiano (1990).

³³⁹ Cf. Cristóbal López (1985) 138.

³⁴⁰ Kiessling (1960¹⁰) *ad loc*, p. 311.

³⁴¹ Cf. Mañas Núñez (1998) 17 ss; Navarro Antolín (2002) XLI; Maria Pontani (1953) XIII-XIV.

pérfido Ixión; errante, Ío; infausto, Orestes.

Si confías a la escena algo inédito y osas

crear un personaje nuevo, que se mantenga hasta el final

cual se mostró desde el principio y sea coherente consigo mismo³⁴².

Horacio en esta parte de su obra cuenta cómo se deben utilizar los personajes con fines literarios, manteniendo los rasgos distintivos que la tradición ha fijado para ellos. Es decir, para que el poeta logre hacer una obra coherente, a la hora de crear los caracteres se debe ceñir a los modelos tradicionales; en el caso de que su propósito sea poner en escena caracteres nuevos, debe describirlos con verosimilitud y adaptarlos perfectamente a la acción en la que aparecen³⁴³. Por eso Ixión debe aparecer en una obra como representante de la perfidia para así ser verosímil y coherente con la tradición mítica de su personaje, puesto que, como refleja ya Porfirio en sus escolios a los vv. 119- ss, *perfidus* es una referencia al asesinato que llevó a cabo Ixión contra su suegro y a las consecuencias que le acarreó tal perfidia. Pero el mito de Ixión aporta una serie de actos que le hacen ser considerado un pérfido además del asesinato al que se refiere Porfirio, como son la ingratitud y la deslealtad a Zeus, la soberbia en sus actos al querer tener lo que no le corresponde según su propia naturaleza e, incluso, obtener por medios ilícitos aquello que ansía. Dado que Horacio no lo indica explícitamente, es imposible establecer las obras en las cuales estaría pensando el poeta al nombrar los caracteres más destacados de los personajes que menciona. Bien podríamos considerar que está pensando en las tragedias de Esquilo, cuyo Orestes y, probablemente también, la Ío de *Prometeo* fueron los modelos principales para esos personajes en la literatura griega. Aunque, como hace Brink³⁴⁴, también podríamos considerar que todas las alusiones míticas tendrían como punto de referencia a Eurípides, y más concretamente en cuanto a lo que Ixión se refiere, pues el autor que más ha

³⁴² Traducción de Navarro Antolín (2002).

³⁴³ Mañas Núñez (1998) 137, *ad com.* vv. 119-27. Cf. Brink (1971) 194 ss.

³⁴⁴ Brink (1971) 201-2.

aportado para configurar al tesalio como arquetipo de la perfidia es, sin duda, Eurípides³⁴⁵.

³⁴⁵Brink (1971) com. ad v. 124; Navarro Antolín (2002) n. 46 ad v. 124; Vid. I. 2.3.3. Eurípides, c) *Ixión*.

II. 2.4. POESÍA ELEGÍACA Y MITOLÓGICA

II. 2.4.1. TIBULO

ELEGÍAS I, 3, 73-80

El fragmento que ahora tratamos pertenece al libro I de las *Elegías* de Tibulo, publicado entre los años 26 ó 25 a.C., y en concreto a la elegía 3 que se encuentra dentro del ciclo dedicado a Delia³⁴⁶. Tibulo en esta elegía nos cuenta cómo por una enfermedad no pudo seguir a Mesala a Grecia y debe permanecer en Corfú, allí la compone y la dirige a Delia.

Illic Iunonem temptare Ixionis ausi
Versantur celeri noxia membra rota,
Porrectusque novem Tityos per iugera terrae
Adsidas atro viscere pascit aves.
Tantalus est illic, et circum stagna, sed acrem
Iam iam poturi deserit unda sitim,
Et Danaï proles, Veneris quod numina laesit,
In cava Lethaeas dolia portat aquas.

Allí giran en rápida rueda los criminales miembros de Ixión, que osó violentar a Juno. Tendido sobre nueve yugadas de tierra, Titio alimenta voraces aves con negra entraña. Tántalo está allí, en las inmediaciones de un lago, pero el agua lo abandona antes de calmar su insaciable sed. Y la descendencia de Dánao, que molestó a la divinidad de Venus, lleva las aguas del Leteo en tinajas sin fondo³⁴⁷.

Tibulo contrapone el Elisio donde tendrán su morada los enamorados tras la muerte, lugar que le corresponderá a él por el culto que profesa a Venus, frente al Hades, el infierno de los que pecaron por amor. Y, puesto que no se podía dar por completa ninguna descripción del Hades sin nombrar a dos ó más condenados eternamente en el Hades, se alude a Ixión junto con otros “casos célebres”³⁴⁸, convertidos ya en un tópico de la literatura latina³⁴⁹.

³⁴⁶ Cf. Soler Ruiz (1993) 226 ss.

³⁴⁷ Traducción de Arcaz Pozo (1990).

³⁴⁸ Smith (1971) 258.

El motivo de que estos personajes paguen sus culpas por delitos amorosos parece lógico sólo en el caso de Ixión y Ticio, que intentaron el uno violar a Juno, el otro a Latona, y las Danaides, que, a excepción de Hipermestra, dieron muerte a sus respectivos maridos en la misma noche de bodas³⁵⁰. En cuanto a Tántalo no parece que exista motivo para que esté condenado por un delito amoroso³⁵¹.

En el contexto en el que se sitúan las alusiones de Tibulo a los castigados en el Hades lo más destacable del mito de Ixión es el delito que intentó cometer contra la diosa, potenciando la relación Ixión-Juno, y deja ya en un segundo plano toda la tradición anterior que daba como motivo más importante del mito el pecado de ingratitud hacia Zeus aunque, en todo caso, se sigue presentando a Ixión como a un criminal: *Ixionis... noxia membra*. En cuanto al castigo de Ixión, como en el caso del resto de condenados, se procede a dar una imagen breve pero muy significativa, presentándolo encadenado a una rueda que gira, añade, rápidamente.

³⁴⁹ Este pasaje ofrece similitud con Lucr. III, 980-1002, que añade a Sísifo y omite a Ixión.

³⁵⁰ Soler Ruiz (1993) 266-7; Corte (1980) 161 *com. ad vv.* 73. Cf. Arcaz Pozo (1990); Bauzá (1990).

³⁵¹ F. Cairns en su obra *Tibullus: a Hellenistic poet at Rome*, Cambridge, 1979, 54-60, afirma que sí existe un motivo amoroso para condenar a Tántalo, el cual será desarrollado en el capítulo V. 3.3.3. Tibulo.

II. 2.4.2. PROPERCIO

Contemporáneo de Tibulo, Propertio nos ha dejado mencionado a Ixión en dos de sus elegías.

a) *ELEGÍAS* II, 1, 37-38.

La primera composición del libro II, publicado hacia finales del año 26 o comienzos del 25 a.C., es un poema dirigido a Mecenas, una *recusatio* al propio Mecenas a abordar temas épicos. Propertio se reconoce poeta lírico y refiere que Cintia es la que inspira sus versos³⁵². Entre la enumeración de míticos pasajes épicos menciona al hijo de Ixión, Pirítoo, como ejemplo de amistad leal, como la de Mecenas con Augusto y la del poeta hacia el propio Mecenas³⁵³. Esos sentimientos leales que Pirítoo parece manifestar, provocan en el lector el recuerdo de cuán diferentes son de los que sentía su padre Ixión hacia su benefactor Zeus.

Theseus infernis, superis testatur Achilles,
hic Ixioniden, ille Menoetiaden;

Teseo en los infiernos, Aquiles entre los vivos, testimonian
su lealtad, uno al hijo de Ixión; el otro, al de Menecio³⁵⁴.

b) *ELEGÍAS* IV, 11, 23-28

El libro IV responde a una compilación póstuma y una ruptura con respecto a la temática de su producción anterior. El poema, concebido como un parlamento de la joven difunta, lo pone Propertio en boca de Cornelia, que desde el sepulcro se acerca como una sombra a su angustiado esposo para confortarlo³⁵⁵.

³⁵² Bauzá (1987) 49.

³⁵³ Ramírez de Verger (1989) *ad loc.*

³⁵⁴ El hijo de Menecio es Patroclo, amigo predilecto de Aquiles. Las traducciones son de Bauzá (1987).

³⁵⁵ Bauzá (1987) 10 ss; 193.

Sisyphe, mole vaces; taceant Ixionis orbes;
fallax Tantaleo corripere ore liquor;
Cerberus et nullas hodie petat improbus umbras;
et iaceat tacita laxa catena sera.
ipsa loquar pro me: si fallo, poena sororum
infelix umeros urgeat urna meos.

Sísifo, descansa de tu roca; se silencien las ruedas de Ixión;
déjate atrapar, engañosa agua de Tántalo;
y que hoy el cruel Cerbero no ataque a ninguna sombra
y su cadena repose floja en el cerrojo callado.
Yo misma me defenderé: si miento, que el suplicio de las hermanas,
el cántaro funesto, pese sobre mis hombros.

Cornelia se encuentra ya en el Hades en espera de ser juzgada por los jueces infernales, y ante ellos apela a no ser condenada por su existir en la otra vida. En este caso la mención de los condenados en el infierno era necesaria para dar una imagen de cómo es el Hades, contribuye decisivamente al *ornatus* del poema, y el poeta nombra expresamente a varias de sus figuras típicas (Sísifo, Ixión, Tántalo, Cerbero y las Danaides). La mención del mito de Ixión, como ocurre en el caso del resto de condenados, es muy breve; aunque no se menciona la rueda, el término *orbes* nos da todo el sentido de movimiento eterno al que está destinado. Sin embargo es curiosa la utilización del verbo *taceant*, puesto que una rueda en principio no puede callar. La expresión se puede interpretar como una referencia al posible chirriar que la rueda produciría al girar, como una rueda común, o bien podríamos considerar, de una manera más particular, que quizá Propertio esté pensando en la frase que, como parte del castigo, debía Ixión repetir continuamente como lección para los oyentes: *Honrad al bienhechor, pagándole con gentil correspondencia*³⁵⁶. Como es habitual en Propertio, la existencia de alusiones mitológicas rara vez dan lugar a un

³⁵⁶ Cf. Píndaro *P. II*, 24. Vid. cap. I. 2.2.1. Píndaro, *Pítica II ad vv 21-4*.

desarrollo *per se* del mito, sino que nos deja su copiosa erudición con una autentica cascada de imágenes y personajes tan sólo en unos pocos versos³⁵⁷.

Finalmente, hemos decidido incluir en último lugar una cita del libro I de las *Elegías* de Propertio, porque no menciona expresamente el nombre de Ixión sino que tan sólo alude a él.

c) *ELEGÍAS* I, 9, 19-22

Tum magis Armenias cupies accedere tigris
et magis infernae vincula nesse rotae,
quam pueri totiens arcum sentire medullis
et nihil iratae posse negare tuae.

Entonces desearás vértelas con los tigres de Armenia
y conocer las ataduras de la rueda infernal mejor³⁵⁸
que sentir en la médula otras tantas veces el arco de Cupido
y no poder negar nada a la ira de tu amada.

Esta elegía va dirigida a Póntico, poeta épico, que ha sido atrapado por Amor. Propertio con estos versos le señala cuán doloroso puede ser estar enamorado y cómo preferiría mucho antes estar castigado en una rueda, por muy atroz que sea el castigo, antes que sufrir de amor. No existe una mención expresa a ningún castigado en estos versos pero es evidente que con la mera mención a la rueda, el poeta se está refiriendo a Ixión. Es, por tanto, el tesalio para nuestro autor paradigma de quien sufre un castigo muy doloroso. Siglos después el autor Flavio Filóstrato también usará esta imagen de Ixión, como gran sufridor, en su obra *VA. VII*, 12³⁵⁹.

³⁵⁷ Cf. Moya del Baño - Ruiz de Elvira Prieto - Puche López (2001) 62 ss.

³⁵⁸ Los tigres de Armenia, nunca vistos en Roma hasta el año 11 a.C., y la rueda de Ixión eran dos tópicos de esta época. Traducción y n. 60 *ad* I, 9, 20 Ramírez de Verger (1989).

³⁵⁹ Vid. cap. I. 4.3.5. Flavio Filóstrato, c) *Vida de Apolonio de Tiana* VII, 12

II. 2.4.3. OVIDIO

A lo largo de los 15 libros que componen las *Metamorfosis* de Ovidio encontramos múltiples alusiones a nuestro personaje. Por un lado, se nombra a Pirítoo como *el hijo de Ixión* en varios pasajes: VIII, 403; 567; XII, 210 y 339. Entre estas alusiones la más interesante a nuestros efectos es la que encontramos en:

a) *METAMORFOSIS* VIII, 611-612

...inridet credentes, utque deorum
spretor erat mentisque ferox, Ixione natus...

...el hijo de Ixión se burla de los que lo creen,
como despreciador que era de los dioses y fiero en su corazón³⁶⁰...

En estos versos Pirítoo aparece definido con unos calificativos que describen unos defectos más propios de su padre que de él. Esta imagen es contraria a la que hemos encontrado descrita por Propertio en su elegía II, 1, 38.

En cuanto a las referencias al mito de Ixión propiamente, encontramos las siguientes:

b) *METAMORFOSIS* IV, 461-466

...volvitur Ixion et se sequiturque fugitque,...
Quos omnes acie postquam Saturnia torva
vidit et ante omnes Ixiona, rursus ab illo
Sisyphon... (*Met.* IV, 461-466)

...Ixión da vueltas y a la vez se persigue y huye de sí...
Después de que la Saturnia con torva mirada vio a todos estos
y delante de todos a Ixión, volviendo de aquél su mirada de nuevo
a Sísifo...

³⁶⁰ Traducciones de Álvarez Moran – Iglesias Montiel (2005⁷).

Hera, deseosa de venganza, baja a los lugares infernales para conseguir que la furia Tisífone enloquezca al marido de Ino. Es allí donde ve a los impíos, entre los que se encuentra Ixión, de cuyo suplicio Ovidio, a través de la diosa, hace una original descripción. Se trata de una visión importante la que aquí nos ofrece el autor, pues es la primera cita que nos ha llegado en la que un dios olímpico es quien baja al inframundo y describe lo que allí ve, hasta ahora sólo habían pisado estas moradas los mensajeros de los dioses o los propios héroes³⁶¹.

La presencia de Hera en el inframundo es el fabuloso modo literario que Ovidio ha encontrado para expresar el «tamaño» de la ira de Juno: es capaz de todo con tal de alcanzar sus planes, incluso de poner su pie en caminos y en lugares nunca antes pisados por los dioses del Olimpo. En definitiva, el viaje al inframundo de la esposa de Júpiter es la medida de su odio y de su ira: tan grandes son que rompen con toda convención³⁶². Y de los castigados que allí ve a Ixión lo describe como: *volvitur Ixion et se sequiturque fugitque*. Esta expresión parece estar organizada en dos partes: la primera de ellas, *volvitur Ixion*, simplemente hace referencia al castigo, al recordar que el tesalio fue condenado a girar en una rueda; pero la segunda parte del verso, *se sequiturque fugitque*, considero que es una forma poética de decir que el movimiento de esa rueda está en constante giro y no cesa nunca. Es una especie de símil que podría relacionarse con la imagen del animal que intenta morderse la cola (y por lo tanto se persigue a sí mismo) pero al mismo tiempo se aleja constantemente de su presa (huye de sí), convirtiéndose en un círculo de giros contantes.

Se puede apreciar entre líneas la hostilidad que siente Hera hacia Ixión, recuerdo aún de la pretensión de éste de unirse a la diosa y jactarse después de ello al creer que así había sucedido.

³⁶¹ Anteriormente habíamos estudiado cómo Apolonio de Rodas (III, 59-65) postula un posible viaje al Hades de Hera para rescatar, si fuese necesario, a uno de sus enemigos, Ixión. Sin embargo, la escena como tal no se produce.

³⁶² Para un comentario más profundo acerca de este pasaje vid. Caballero González (2011) 698 ss.

De nuevo Ovidio recurre a la típica sucesión de castigados en los infiernos, Ticio, Tántalo, Sísifo, Ixión, Danaides, como parte de la descripción de tan aterrador lugar, tal y como también veremos en el pasaje siguiente³⁶³.

c) *METAMORFOSIS* X, 40-44

Talia dicentem nervosque ad verba moventem
exsanguis flebant animae; nec Tantalus undam
captavit refugam, stupuitque Ixionis orbis,
nec carpsere iecur volucres, urnisque vacarunt
Belides, inque tuo sedisti, Sisyphus, saxo.

Mientras él decía tales cosas y tañía las cuerdas que acompañaban su canto, las almas sin sangre lloraban; y Tántalo no trató de alcanzar la huidiza agua, y la rueda de Ixión se quedó parada, y las aves no desgarraron el hígado, y las Bélides desatendieron sus vasijas, y te sentaste en tu roca, Sísifo.

Parece que Ovidio, inspirándose en Horacio, *Carmina* III, 11, 21-24, enumera los cinco famosos suplicios de los infiernos a los que ya había hecho referencia en el pasaje anterior IV, 457 ss. Esta vez no con motivo de la visita de Hera al Hades, sino de la bajada de Orfeo a los infiernos. Orfeo por medio de su discurso y su canto obtiene que su esposa vuelva con él. En el momento en que comienza a recitar se obra lo que parecía imposible, la detención de los castigos eternos de los condenados, entre los que se encuentra Ixión, cuya rueda, única excepción en su vagar eterno, queda paralizada.

Encontramos recogido aquí de nuevo el motivo el cese temporal del castigo de Ixión. Una noticia de la que no habíamos tenido constancia en toda la literatura griega y de la que en la literatura latina sólo es recogida por Virgilio y Horacio, como vimos, y ahora por Ovidio. No obstante, existen alusiones al cese momentáneo del castigo en otros pasajes: Propertio IV, 11, 23 y Séneca en *Medea* 744, pero no dejan de ser meros deseos de ceses de los personajes a

³⁶³ Ixión junto a otros condenados pasó a formar parte de una típica lista de castigados infernales, vid. cap. III. 2.5. El castigo.

quien corresponden estos versos y no suspensión de los trabajos propiamente dicha. En Propertio en boca de Cornelia y en Séneca los deseos expresos de la propia Medea tienen el mismo motivo: la presentación de un hecho o un deseo como algo excepcional, que logra algo tan asombroso como que se detengan los castigos eternos.

d) *METAMORFOSIS* XII, 504-506

...nec nos matre dea, nec nos Ixione natos
esse reor, qui tantus erat, Iunonis ut altae
spem caperet.

Y pienso que nosotros no somos hijos de una madre diosa ni nosotros lo somos de Ixión, que era tan grande que tenía la esperanza de conseguir a la alta Juno.

En la batalla entre Lapitas y centauros, Mónico, uno de los centauros, se lamenta de cómo, aun siendo ellos superiores en número y fuerzas, no consiguen vencer a Ceneo. Y, con ello, expresa la duda de que realmente puedan ser hijos de Ixión, puesto que no son capaces de sentirse tan grandes como se sentía su padre. Este pasaje es significativo por mostrarnos cómo Ovidio participa de la versión en la cual el origen de esta raza dependía directamente de Ixión, dejando de lado la versión pindárica según la cual los centauros eran descendencia directa de Centauro, hijo de Ixión y la nube, tras unirse a las yeguas de Magnesia³⁶⁴.

II. 2.5. CONCLUSIÓN A LA ÉPOCA CLÁSICA

En Virgilio tenemos documentadas las primeras citas del mito de Ixión en la literatura latina de cuyas referencias arrancan importantes novedades que luego repiten los poetas líricos y elegíacos.

³⁶⁴ En la Literatura griega se encuentra documentada en mayor medida la descendencia de los centauros como fruto de la unión de Centauro con las yeguas de Magnesia, frente a la tradición latina en la que, aunque con escasos testimonios, resulta mayoritaria la versión en la cual los centauros son hijos directos de la nube. Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

En época clásica, con Virgilio a la cabeza, vemos cómo cobra auge incluir en las obras ciertos episodios infernales, quizás como una imitación al canto XI de la *Odisea* y su *katábasis*³⁶⁵. Los poetas se las ingenian para presentar un panorama infernal que sitúe visualmente al espectador en el Hades. Para ello, se van a ayudar de los rasgos que diferencien el mundo de los muertos del mundo terrenal, como las descripciones del paisaje y los personajes que suelen habitar en el inframundo. Además de los muertos, allí habitan aquellos que son inmortales, pero que deben pagar un castigo eterno. Por lo tanto, los condenados sirven a los autores para describir y ubicar el infierno, además de que la descripción de sus terribles castigos provoca pavor a los lectores. Hasta tal punto se convierte en un *topos* literario la lista de condenados que da la impresión de que se trata de una condición necesaria para que el oyente o lector se sitúe en el mundo de los muertos.

No siempre la lista de condenados que encontramos en estos autores latinos de época clásica es la misma, sino que varía tanto en número, como en nombres, aunque es habitual hallar ya en Virgilio (*G.* II. 38-39) como mínimo a Sísifo e Ixión y, posteriormente, los autores líricos y elegiacos añaden los nombres de Ticio, Tántalo, y las Danaides entre otros.

Otra novedad que encontramos por vez primera documentada en Virgilio y prosiguen otros autores es la versión del mito de Ixión en la cual se produce el cese temporal de la actividad del castigo. Normalmente es originada por la bajada al Hades de Orfeo, aunque en otra ocasión se trata tan sólo de un mero deseo expresado por Cornelia (*Prop.* IV, 11, 23-28).

Aunque realmente no tenemos ninguna cita de ninguno de estos autores lo suficientemente extensa que nos relate algo de su mito, quizás por ser demasiado conocido, no obstante, los defectos de Ixión no son olvidados por estos autores. Horacio no duda en tildarlo de *pérfido*, y por el comportamiento soberbio que presenta Pirítoo en *Met.* VIII, 611-612 hay quienes pensamos que sería fiel reflejo de la herencia de Ixión a su hijo que Ovidio quiere presentar el comportamiento de Pirítoo como herencia de su padre Ixión. Sin embargo, para

³⁶⁵ Para otros ejemplos en la literatura clásica y helenística cf. Garland (1985); Williams (1964) 48-63.

Propertio (II, 1, 37-38) Ixión es paradigma de gran sufridor, aportando a su público un lado del tesalio más positivo con el que empatizar.

II. 3. ÉPOCA POSTCLÁSICA

II. 3.1. INTRODUCCIÓN

En el período postclásico la producción literaria es muy amplia, lo que se plasma en el gran número de obras que nos han llegado que citan a nuestro personaje. Siguiendo nuestra organización habitual, estudiaremos en primer lugar la poesía épica, y pasaremos a continuación a tratar la tragedia, motivo por el cual antepone el estudio de las obras de Lucano y Estacio, que citan al teso, a las de Séneca, cuando este autor es cronológicamente unos años anterior a ellos. Por lo que respecta a Séneca, el hecho de ser un autor muy prolífico que cultivó diversos géneros nos ha llevado a distribuir sus obras que citan a Ixión en tres apartados: Tragedia (donde se engloba el grueso de las citas), Poesía Satírica y, por último, Filosofía. Aunque la autenticidad senecana de *Octavia* ha sido y sigue siendo centro de interés de todos los estudiosos de la obra, hemos decidido incluirla dentro del *corpus* de obras de Séneca para una mayor facilidad de clasificación de la obra dentro de nuestra investigación³⁶⁶.

Los dos últimos apartados se dedican respectivamente a la Fabula, con una cita de Fedro, y a la Mitografía, con una de Higino.

Con todo ello esperamos ofrecer una imagen clara de cuál era el interés de los diversos autores de esta época a la hora de utilizar el mito de Ixión y si presentaban nuevas interpretaciones de un mito ya un tanto anquilosado.

II. 3.2. POESÍA ÉPICA

Tanto Lucano, que escribió una epopeya basada en hechos reales al relatar la guerra civil entre Pompeyo y Cesar, como Estacio, cuya obra versaba

³⁶⁶ Para mayor información acerca de los problemas de autenticidad: Luque Moreno (1980) 353 ss.

sobre motivos mitológicos, tuvieron a bien entre sus versos citar a nuestro personaje Ixión.

II. 3. 2.1. LUCANO

Al margen de la problemática del título de esta obra, ya sea el que aporta la tradición manuscrita y los escolios *Bellum Civile* o el avalado por Estacio y por el propio Lucano *Pharsalia*³⁶⁷, debemos destacar el libro VI, pues en él se hace mención de la descendencia de Ixión.

BELLUM CIVILE VI, 386-394

Illic semiferos Ixionidas Centauros
feta Pelethroniis nubes effudit in antris:
aspera te Pholoes frangentem, Monyche, saxa,
teque sub Oetaeo torquentem uertice uolsas,
Rhoece ferox, quas uix Boreas inuerteret ornos,
hospes et Alcidae magni Phole, teque, per amnem
inprobe Lernaean uector passure sagittas,
teque, senex Chiron, gelido qui sidere fulgens
inpetis Haemonio maiorem Scorpion arcu.

Allí, en las cavernas del Peletronio³⁶⁸, la nube preñada dio a luz a los centauros con una mitad de animal, hijos de Ixión: a ti, Mónico, que rompías las duras peñas del Foloe; y a ti, Reco feroz, que volteabas al pie de la cima del Etna, tras arrancarlos, los olmos que apenas podría doblar el bóreas; y a ti, Folo, huésped del gran Alcida; y a ti, infame barquero por el río, destinado a sufrir los dardos de Lerna; y a ti, viejo Quirón, que, brillando en una constelación fría, te abalanzas con tu arco hemonio sobre Escorpión, mayor que tú.

³⁶⁷ Holgado Redondo (1984) 16 ss.

³⁶⁸ Paletronio, sinónimo de tesalio, debido a Paletronio, rey de los Lápitae. (Bartolomé Gómez (2003) *comm. ad v.* 387.)

En el libro VI se describe Tesalia, lugar de choque definitivo de los ejércitos de César y Pompeyo³⁶⁹. Es allí donde se sitúa la leyenda del nacimiento de los cinco hijos de Ixión. El número de centauros, así como sus nombres junto al nombre del padre, nos lo aporta Lucano por primera vez en la literatura, puesto que hasta el momento se hablaba de centauros en general o, en algún caso, se daba el nombre aislado de algún Centauro para referirse a los vástagos de Ixión y la nube. No sabemos si Lucano pretende de hacer una lista completa de los centauros o bien sólo citar a algunos y silenciar los demás. Afirma Lucano que cuatro de los cinco Ixiónidas se caracterizan por sus actos feroces: Mónico, Reco, Folo y Neso; sólo el último, Quirón, actúa con humildad; por ello, acabó catasterizado en la constelación zodiacal de Sagitario³⁷⁰. No nombra sin embargo a Euritión, otro centauro despiadado, a quien se le atribuye el querer casarse con Deyanira a la fuerza y que, finalmente, fue muerto por Heracles³⁷¹. Se desmarca, por tanto, Lucano de la tradición, seguida entre otros por Píndaro, que daba como descendiente de Ixión y la nube sólo un hijo: Centauro. Frente a esta tradición se encuentra la que sigue Lucano, y como vimos también Ovidio, en la cual de Ixión y la nube surgieron todos los centauros y que debió gozar de mayor popularidad en época latina³⁷².

³⁶⁹ Bartolomé Gómez (2003) 28.

³⁷⁰ Usener (1869), 203; Mariner Bigorra (1978) n. 55 *ad v.* 388; cf. Herrero Llorente (1974) 101.

³⁷¹ Cf. Hyg. *Fab.* XXXIII, 1.

³⁷² Vid. cap. III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias, donde se recogen las dos versiones y los autores que nos las documentan.

II. 3.2.2. ESTACIO

El nombre de Ixión puede ser encontrado hasta tres veces en la obra de Estacio la *Tebaida*, escrita en doce cantos, a imitación de Antímaco de Colofón. En ella se cuenta la guerra sostenida por Polinices y sus aliados, Tideo y Capaneo entre otros, contra su hermano Eteocles, rey de Tebas.

a) *TEBAIDA* II, 469-474

Oeneae uindex sic ille Dianae...
...iam Telamona solo, iam stratum Ixiona linquens
te, Meleagre, subit.

Así éste (el jabalí) que vengó a Diana ofendida por Eneo...
ya dejó sobre el suelo a Telamón, ya se precipitó sobre ti, Meleagro, dejándote como
Ixión tirado en el suelo.

En este pasaje la utilización del mito de Ixión resulta difícil de interpretar, puesto que el tesalio no tuvo nada que ver en el mito del jabalí de Calidón ni con la historia de Telamón o Meleagro. Pero, si se interpreta *Ixiona* como predicativo de *Telamona*, consideramos que puede haber una utilización lógica del nombre de Ixión en esta parte de la obra. Para ello recordaremos los vv. 1182-1186 de las *Fenicias* de Eurípides (dejando aparte la problemática de si fueron escritos de mano del propio autor o, por el contrario, son un añadido posterior)³⁷³. En ellos se describe cómo cayó en el combate, fulminado por Zeus, el cuerpo de Capaneo, tras ser lanzado, rodando por tierra con los miembros en cruz, como si de Ixión en la rueda se tratase. Pues bien, si tomamos este ejemplo como precedente, de nuevo en la *Tebaida* Ixión y su castigo servirían para dar una imagen plástica de la manera de caer al suelo que sufrió Telamón, tirado en el suelo con los miembros en cruz. Esta influencia no sería de extrañar, dado que el argumento de la *Tebaida* es el mismo que trata Eurípides en *Fenicias*, e incluso estamos

³⁷³ Vid. cap. I. 2.3.3. Eurípides, b) *Fenicias* 1180-6.

tentados de ver en nuestro pasaje un eco consciente del pasaje citado de *Fenicias*, puesto que esta obra era popular ya en el periodo helenístico y aún más en época romana, cuando ciertos pasajes de la tragedia eurípidea fueron muy conocidos y utilizados por autores como Cicerón y Ático³⁷⁴. A pesar de la tentativa de conectar directamente el pasaje de Estacio con Eurípides, no debemos olvidar la evidente relación que existe entre *Fenicias* de Séneca y la *Tebaida* de Estacio y la fuente de inspiración que supuso para Estacio la obra de Séneca³⁷⁵. Puesto que la obra que hemos conservado con el nombre de *Fenicias* está mutilada, ya inacabada, ya incompleta, y es evidente la existencia de una gran influencia de la tragedia homónima de Eurípides en la segunda parte de la obra (vv. 363-664)³⁷⁶, podríamos pensar que la posible “imitación” del pasaje de Eurípides en el que se relata la muerte de Capaneo habría estado en la parte perdida de Séneca y a través de ella lo podría haber tomado Estacio. De una u otra manera, parece evidente que la forma en que es atado Ixión a la rueda³⁷⁷ habría sido usado una vez más por Estacio como modelo para que el lector se hiciese una imagen clara de cómo Capaneo cayó al suelo.

b) *TEBAIDA* IV, 537-540

Por la extensa descripción que del Hades se está haciendo en este pasaje, era de esperar la mención de los castigos que allí se cumplen, entre los que destaca el castigo de Ixión junto con el resto de suplicios notorios: los de Sísifo, Tántalo y Ticio³⁷⁸:

quis enim remeabile saxum
fallentesque lacus Tityonque alimenta uolucrum
et caligantem longis Ixiona gyris
nesciat?

³⁷⁴ Bremer (1985) 281-8.

³⁷⁵ Estefanía en Codoñer (1997) 438-9; Venini (1967) 418-27.

³⁷⁶ Frank (1995) 21 ss.

³⁷⁷ Cf. Ánfora de Ruvo (Ermitage 424 = *LIMC* n° 3), Ánfora de Capua (Berlín 7336 = *LIMC* n° 14) o el Ánfora de Cumas (Berlín 3023 = *LIMC* n° 15).

³⁷⁸ Cf. Traglia – Arico (1987) 292-3.

¿Quién no conoce la roca que vuelve a caer
y el agua del lago engañosa y a Ticio que alimenta a las aves
y a Ixión al que se le enturbia la vista con los grandes giros?

La somera descripción que Estacio hace de estos castigos viene avalada por la pregunta *quis... nesciat?*, puesto que, como hemos querido demostrar a través de nuestra investigación, eran sobradamente conocidos por los lectores, además de utilizados innumerablemente en la literatura latina³⁷⁹. De tal modo que la descripción del Hades y la lista de condenados eternamente van estrechamente unidas formando un tópico literario tal y como hemos ido señalando en capítulos anteriores.

Volviendo al castigo de Ixión, Estacio describe muy bien con el participio *caligantem* el sentimiento de mareo o estado de turbamiento en que debería encontrarse nuestro personaje al estar condenado a movimientos circulares indefinidamente³⁸⁰.

c) *TEBAIDA* VIII, 50-51

De nuevo Ixión y el resto de castigados aparecen juntos como parte de la descripción del Hades. La narración, esta vez, es muy original por surgir de la boca de Plutón, rey del Erebo³⁸¹.

cur autem audis Ixiona frango
uerticibus? cur non expectant Tantalum undae?

Y ¿por qué debo romper a Ixión con giros incesantes?
¿por qué las olas no esperan a Tántalo?

En los versos anteriores a estos, Plutón se lamenta preguntándose por qué le tocó a él gobernar parte tan siniestra del mundo y por qué debe él ejecutar

³⁷⁹ Tibul. I, 3, 73-83; Prop. IV, 11, 23-24; Ou. *Met.* IV, 461-465; Sen. *Medea* 744 ss; *Hercules* 750 ss; *Octavia* 621-623; *Apocolocyntosis* 14, 4...etc.

³⁸⁰ En cuanto a la alusión que se hace en este pasaje de Tántalo vid. cap. V. 4.2.1. Estacio, b) *Tebaida* IV, 537-539.

³⁸¹ *Dux Erebi* v. 22

castigos que no ha impuesto como el de Ixión o el de Tántalo³⁸². Con *frango* Estacio estaría aludiendo al posible desmembramiento que podría sufrir Ixión como resultado de la fuerza centrífuga que se deriva de los giros de la rueda.

³⁸² Para un mayor comentario sobre la cita de Tántalo vid. cap. V. 4.2.1. Estacio, d) *Tebaida* VIII, 50-51.

II. 3.3. TRAGEDIA

II. 3.3.1. SÉNECA

De mano de Séneca nos llegan diversas noticias del mito de Ixión en varias de sus obras:

a) *HÉRCULES LOCO* 750

Th. Rapitur uolucris tortus Ixion rota;

Th. Retorciéndose Ixión es arrastrado por una veloz rueda³⁸³.

Teseo, a instancias de Anfitrión, expone la aventura de Hércules en los infiernos. En esta exposición Teseo va describiendo el Hades, cómo los jueces infernales administran a las almas lo que han merecido y cómo cumplen sus castigos la lista de condenados eternos, entre los que se encuentra Ixión. Junto a él, Teseo nombra a Sísifo, Tántalo³⁸⁴, Ticio, nombres que habitualmente aparecen junto a Ixión. Añade también a las Danaides, igualmente habituales en el catálogo, al menos en los autores latinos y, por primera vez, encontramos a Fineo, hermano de Cadmo, el fundador de Tebas, junto al tesalio, introduciendo así una variación en el típico elenco de castigados, repetidos una y otra vez por los poetas³⁸⁵.

b) *MEDEA* 743-744

La parte de la obra a la que pertenece el verso 744 es conocida como “los encantamientos de Medea”. Por medio de tetrametros trocaicos catalécticos Medea invoca a los infiernos y a Hécate:

³⁸³ Las traducciones de las tragedias de Séneca corresponden a Luque Moreno (1979) y (1980).

³⁸⁴ Un comentario al castigo de Tántalo lo llevamos a cabo en el cap. V. 4.3.1. Séneca, a) *Hércules loco* 750-5.

³⁸⁵ Kingery (1966) *com. ad vv.* 750 ss.

supplicis, animae, remissis currite ad thalamos nouos:
rota resistat membra torquens, tangat Ixion humum, (743-744.)

Descansad de suplicios, almas, y corred a una boda inaudita.
Deténgase la rueda que retuerce sus miembros y toque Ixión el suelo;...

Estos versos pertenecen a una larga monodia sin paralelos en el drama antiguo. Como ya hemos visto, la alusión a las torturas de condenados famosos es muy frecuente en la literatura latina, no sólo en las tragedias de Séneca³⁸⁶, a propósito de una descripción del Hades o, como en este caso, una invocación a los infiernos. Medea expresa su deseo de que descansen las almas que allí moran³⁸⁷ entre las que se encuentran Ixión y Tántalo, a quienes pide que uno detenga su rueda y que el otro, por fin, pueda beber las aguas³⁸⁸, de modo que así atiendan a las nupcias de Jasón³⁸⁹.

La petición de la *Medea* de Séneca tiene un antecedente que ya hemos estudiado: Propertio (IV, 11, 23) pone en boca de la fallecida Cornelia el mismo deseo, que se detengan los castigos, entre ellos, el de Ixión. Pero estos no dejan de ser meros deseos y no hechos reales. Hechos (la efectiva detención de la rueda) que sí encontramos, como vimos, en Virgilio *G.* IV, 484, Horacio III, 11, 21 y Ovidio *Met.* X, 42; en estos tres textos se nos narra cómo ante el canto de Orfeo en el Hades se paralizó toda la actividad, incluida la de los condenados eternos entre los que se encontraba Ixión³⁹⁰.

c) AGAMENÓN 15-16

ubi ille celeri corpus euinctus rotae
in se refertur, ubi per aduersum irritus...?

³⁸⁶ Cf. *Hercules furens* 750 ss; *Phaedra* 1229 ss; *Agamemnon* 15 ss; *Hercules Oetaeus* 942 y 1068 ss.

³⁸⁷ v. 740

³⁸⁸ v. 745

³⁸⁹ Costa (1973) *com. ad vv.* 740 ss.

³⁹⁰ Cf. Ruiz de Elvira (1982) 134.

¿Allí donde aquél, con el cuerpo amarrado a una rápida rueda, da vueltas sobre sí mismo;...?

El fragmento de la obra que aquí presentamos corresponde al comienzo de la representación, cuando la sombra de Tiestes, que viene de los infiernos, pronuncia estos versos en el momento en que sube a instar a Egisto a que mate a Agamenón. Tiestes se presenta a los espectadores y describe el lugar de donde viene, el Hades. Para ello recurre entre otros tópicos a la descripción de los castigos eternos que allí se cumplen como el de Ixión, a quien no nombra directamente, pero es fácil de identificar al hacer mención de la rueda que da vueltas. Tras él describe también los suplicios de Sísifo, Ticio y, por último el de Tántalo³⁹¹.

Ixión, una vez más, encabeza la lista de condenados infernales y de los castigos que allí se cumplen como parte indispensable en la descripción del paisaje infernal.

d) *TIESTES* 4-12

En el fragmento que hemos seleccionado del *Tiestes* de Seneca no encontramos citado el nombre de Ixión, pero sí se alude a él por medio de su castigo en el verso 8:

peius inuentum est siti
arente in undis aliquid et peius fame
hiante semper? Sisyphi numquid lapis
gestandus umeris lubricus nostris uenit
aut membra celeri differens cursu rota,
aut poena Tityi qui specu uasto patens
uulneribus atras pascit effossis aues
et nocte reparans quidquid amisit die
plenum recenti pabulum monstro iacet?

³⁹¹ Dedicamos una atención especial a la cita de Tántalo en el capítulo V. 4.3.1. Séneca, c) *Agamenón* 19-21.

¿Se ha encontrado algo peor que una sed abrasadora en medio de las aguas y peor que un hombre con la boca siempre abierta? ¿Acaso la resbaladiza piedra de Sísifo viene para que la transporten mis hombros? ¿Acaso la rueda que descoyunta los miembros en veloz carrera o el castigo de Titio, el que, abierto en enorme caverna, alimenta a negruzcas aves con sus entrañas excavadas y, restaurando por la noche cuanto perdió de día, yace como un pasto que se ofreciera intacto a un monstruo que acaba de llegar?

Estos versos corresponden al parlamento de Tántalo, otro de los condenados en el Hades, quien se lamenta por su mala fortuna. Se compara uno a uno con sus compañeros de fatigas y considera que no existe peor castigo que al que él ha sido sometido: padecer sed y hambre eternamente³⁹².

e) *FEDRA* 1229-1237

Los versos que recogemos a continuación son pronunciados por Teseo ante la desesperación de ver que él ha sido el causante de la muerte de su hijo Hipólito. Manifiesta su duelo, desea la muerte y suplica que en el Hades le sea impuesto como castigo uno semejante a los que sufren los condenados eternos:

umbrae nocentes, cedit et ceruicibus
his, his repositum degrauet fessas manus
saxum, seni perennis Aeolio labor;
me ludat amnis ora uicina alluens;
uultur relicto transuolet Tityo ferus
meumque poenae semper accrescat iecur;
et tu mei requiesce Pirithoi pater:
haec incitatis membra turbinibus ferat
nusquam resistens orbe reuoluto rota. vv. 1229-1237.

Sombras de los condenados, hacedme sitio y que sobre estos hombros, sobre éstos, colocada una y otra vez, la roca, eterno tormento del viejo hijo de Eolo, pese sobre mis manos extenuándolas.

³⁹² Remitimos para una mayor comprensión de esta cita, así como su contexto, al estudio que realizamos sobre esta obra en el capítulo V. 4.3.1. Séneca, e) *Tiestes*.

Que se burle de mí un río, pasando su corriente junto a mis labios. Que el fiero buitre, abandonando a Titio, venga volando y que para tormento mío me crezca el hígado continuamente; y tú, descansa, padre de mi amigo Píritoo.

Que estos miembros, los arrastre en su vertiginoso torbellino la rueda que en su continuo girar no halla donde pararse.

Entre los angustiosos deseos de Teseo está padecer un castigo como el de la piedra de Sísifo, padecer la sed de Tántalo, liberar a Ticio de las aves que le devoran y que a cambio le roan el hígado a él y, finalmente, que sean sus miembros y no los de Ixión los que sufran los envites de la rueda. Por supuesto este deseo no llegará a cumplirse, pues su castigo será estar condenado a vivir, sufriendo siempre porque su hijo alcanzó la muerte por culpa suya³⁹³; sin embargo, Séneca nos regala de nuevo con esta bella imagen en la cual por un momento el espectador podía imaginar a todos estos condenados, ya por mucho tiempo, libres de sus penas³⁹⁴.

f) *OCTAVIA* 619-623

ultrix Erinys impio dignum parat
letum tyranno, uerbera et turpem fugam
poenasque quis et Tantali uincat sitim,
dirum laborem Sisyphi, Tityi alitem
Ixionisque membra rapientem rotam.

La Erinis vengadora prepara para el impío tirano una muerte
digna de él, azotes y una vergonzosa huida;
y castigos con los que supere a la sed de Tántalo,
al terrible trabajo de Sísifo, al ave de Titio
y a la rueda que arrastra los miembros de Ixión.

Este fragmento de Octavia pertenece a la aparición de Agripina desde los infiernos para vaticinar males en la boda de Popea y Nerón y predecir la muerte del emperador. Según Agripina, Nerón va a ser castigado por todas sus acciones.

³⁹³ Cf. Lawall - Kunkel (1982) 192 *ad vv.* 1226-43.

³⁹⁴ Vid. II. 2.2.1. Virgilio, b) *Geórgicas* IV, 481-484; II. 2.3.1. Horacio, a) *Oda* III, 11, 13-24; II. 2.4.2. Propertio, b) IV, 11, 23-28; II. 2.4.3. Ovidio, c) *Metamorfosis* X, 40-44.

Las Erinis se preparan para el momento de su muerte con grandes castigos que superarán a los que cumplen los castigados eternos: Tántalo, Sísifo, Ticio e Ixión. De manera muy breve se alude a las condenas de cada uno de ellos por medio de la típica lista, reducida ya a un simple tópico literario dentro de un pasaje infernal. En cuanto al castigo de Ixión, sólo se menciona la rueda que hace girar sus miembros.

g) COLOFÓN

Podemos decir que Séneca en su utilización del mito de Ixión conjuga la tradición con la novedad. Es evidente que la mayoría de las veces que cita al tesalio es en medio de un elenco de castigados y como recurso para describir el infierno, algo que en sí mismo está cargado de la tradición literaria anterior, pero en el que a la vez sólo Séneca añade detalles que lo hacen novedoso. Por ejemplo cuando amplía la lista con condenados nuevos como Fineo (*Hércules loco* 759) o cuando por primera vez es uno de los protagonistas, el propio Tántalo, quien uno por uno nombra a cada condenado y su pena³⁹⁵.

También encontramos en las tragedias de Séneca esta simbiosis entre tradición³⁹⁶ y novedad en el expreso deseo de que por un tiempo cesen los castigos. Hallamos el deseo de Medea³⁹⁷ de que hasta los habitantes del Hades paren sus trabajos y asistan a su boda con Jasón, o de Teseo³⁹⁸, quien desea sustituir en sus sufrimientos a cada uno de los condenados por creerse más merecedor que ellos. Ninguno verá cumplido sus deseos. Sin embargo, Séneca innova presentándonos al personaje de Tántalo en *Tiestes* 1-ss, que ha visto suspendida por un día su tortura, pero por un motivo diferente a la llegada de Orfeo³⁹⁹, con el fin de alentar infames odios entre sus nietos, Atreo y Tiestes.

³⁹⁵ Seneca, *Thyestes* 4-12.

³⁹⁶ Ya en la oda IV, 11, 23-28 de Propertio la noble Cornelia, muerta, se apena de sus ahora compañeros en el inframundo. Vid. cap. II. 2.4.2. Propertio, b) IV, 11, 23-8.

³⁹⁷ Seneca, *Medea* 740-51.

³⁹⁸ Seneca, *Phaedra* 1229-37.

³⁹⁹ Desde Virgilio la bajada de Orfeo al Hades era el único motivo que teníamos atestiguado por el cual los castigados en el infierno dejaban momentáneamente de penar. Vid. cap. II. 2.2.1. Virgilio, b) IV, 481-4; II. 2.3.1. Horacio, a) *Oda* III, 11,13-24; II. 2.4.3. Ovidio, c) *Metamorfosis* X, 40-44.

Por último, podemos intuir en Séneca un nuevo motivo a la hora de utilizar la lista de condenados: ser ejemplo de comparación a la hora de desear un castigo superior al que ellos padecen o creer que el que uno mismo sufre es superior al de todos ellos. Podríamos decir que la lista de condenados y sus suplicios servirían como si de una especie de nivel o vara de medir se tratase con la que comparar la pena que uno mismo sufre o va a sufrir. Séneca en sus tragedias *Tiestes* 4-12 y *Octavia* 619-623 utiliza este recurso. En la primera de ellas es Tántalo quien pone en una balanza su castigo como más pesado que el del resto de sus compañeros de fatigas infernales y en *Octavia* es la propia Agripina quien considera que lo que espera a Nerón tras la muerte superará en mucho a lo que recibieron los condenados.

Podríamos decir que esta tendencia se dejará sentir en obras como VA. VII, 12⁴⁰⁰ de Flavio Filóstrato, donde Ixión es utilizado como ejemplo de quien sufre una gran tortura, pero es preferible padecerla a que caiga sobre ti todo el poder del emperador.

⁴⁰⁰ Vid. cap. I. 4.3.5. Flavio Filóstrato, c) *Vida de Apolonio de Tiana*, VII, 12.

II. 3.4. POESÍA SATÍRICA

II. 3.4.1. SÉNECA

APOCOLOCYNTOSIS 14, 3, 3 - 14, 4, 2

Esta sátira menipea dirigida al emperador Claudio, que podría haber pertenecido al repertorio de obras de Séneca⁴⁰¹, nos ha dejado también el nombre de Ixión.

De genere

poenae diu disputatum est, quid illum pati oporteret. erant qui dicerent, Si<syph>um diu laturam fecisse[nt]⁴⁰², Tantalum siti peritum nisi illi succurreretur, aliquando Ixionis miseri rotam sufflaminandam⁴⁰³. non placuit ulli ex ueteribus missionem dari, ne uel Claudius umquam simile speraret.

En cuanto al tipo de castigo, mucho tiempo se discutió cuál convenía que padeciera. Había quienes decían que Sísifo llevaba mucho tiempo haciendo el transporte, que Tántalo iba a morir de sed si no se le socorría, que alguna vez había que frenar la rueda del desdichado Ixión. Se decidió no dar el retiro a ninguno de los veteranos, para que tampoco Claudio pudiera esperarse nunca algo parecido⁴⁰⁴.

Tras su muerte Claudio baja a los infiernos para ser juzgado por sus acciones en vida. En este fragmento de la obra se está decidiendo cuál sería la condena más apropiada para él. En un primer momento surge la idea de que sustituya a alguno de los condenados eternamente en su castigo, ya sea a Sísifo, a Tántalo o a Ixión. Pero, finalmente, se decide no hacerlo, no sólo por colegirse que Claudio era demasiado débil físicamente para llevar a cabo esas acciones, sino para que al proceder al relevo por alguno de los castigados, no pueda también él albergar esperanzas de que algún día sea sustituido en su castigo por algún otro criminal. Tras la deliberación se acuerda relegar a Claudio, una vez

⁴⁰¹ Cf. Mariner Isidro (1996) 164 ss.

⁴⁰² Existen diversas propuestas y conjeturas acerca de esta parte de la obra; para un estado de la cuestión remitimos a Ball (1978) 241-2 *ad hoc*.

⁴⁰³ *Sufflamino*, de *sufflamen*, presumiblemente fue una palabra de carretero, ya usada en Sen. *Controv.* IV, *praef.* 7; Ball (1978) 242.

⁴⁰⁴ Traducción de Mariner Isidro (1996).

muerto, a desempeñar una ínfima función burocrática, así continuará, como en vida, ligado a los tribunales, pero no en un puesto principal sino en uno ínfimo, subalterno y meramente burocrático, como adjunto a *cognitionibus*⁴⁰⁵.

En cuanto a la mención de Ixión, podemos decir que no existe novedad alguna al encontrar su nombre junto a otros castigados eternos en una escena infernal. Pero sí merece la pena destacar cómo de nuevo encontramos en la literatura latina la existencia de alguien ajeno a Ixión con el deseo de aligerar su carga, aunque sea para aplicársela como castigo al mismísimo emperador. Por tanto, podríamos decir que este pasaje, pese al tono burlesco, estaría en la línea del verso 744 de la *Medea* de Séneca y los vv. 1229-1237 de la *Fedra*, así como de los deseos expresados por Cornelia en la elegía IV, 11, 23 de Propertio.

Al denominar a Ixión con el calificativo de *miseri* se estaría reflejando por parte del autor de la *Apocolocyntosis* cierto grado de compasión hacia el tesalio, quizá por considerar que su castigo se habría ya dilatado demasiado en el tiempo.

⁴⁰⁵ Mariner Isidro (1996) n. 99 ad *Apocol.* Cf. Eden (1984) 146-7.

II. 3.5. FÁBULAS

II. 3.5.1. FEDRO

De entre las treinta fábulas que añade la *Appendix Perottina* a los cinco libros de fábulas de Fedro, la número 7 nombra a Ixión:

FÁBULA VII, 1-3

Sensum aestimandum esse non verba.

Ixión quod versari narratur rota,

Volubilem Fortunam iactari docet.

Se debe considerar el sentido, no las palabras.

El hecho de que se cuente que Ixión daba vueltas en una rueda,

enseña que la Fortuna se agita voluble⁴⁰⁶.

Estos versos se encuentran inmersos en un pasaje en el cual Fedro tras el castigo de Ixión refiere a algunos otros condenados, como Sísifo, Tántalo⁴⁰⁷, las Danaides y Ticio, que se encuentran junto a él en el Hades. Todos ellos forman la habitual lista de castigados, consagrada ya en la literatura latina. Frente a este elenco existía una lista más antigua que aparecía ya desde la *Nekyia* de Homero⁴⁰⁸ formada sólo por tres personajes: Ticio, Tántalo y Sísifo, pero no Ixión, puesto que éste fue situado posteriormente en el Hades por los escritores helenísticos⁴⁰⁹.

La fábula sirve como alegorización de los castigos infernales: para Fedro los episodios míticos no son sino símbolos de verdades éticas. Fedro analiza brevemente cuál es el verdadero sentido y finalidad de estos mitos y cómo han

⁴⁰⁶ Traducciones de Zapata Ferrer (2000).

⁴⁰⁷ Para un comentario acerca de este personaje remitimos al capítulo V. 4.5.1. Fedro.

⁴⁰⁸ *Od.* XI, 563 ss.

⁴⁰⁹ Vid. cap. I. 3.2.1. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* III, 59-65. Cf. Eden (1984) 146-

sido codificados para que sólo los sabios comprendan el verdadero mensaje. Por ello la fábula cierra de la siguiente manera:

Consulto involvit veritatem antiquitas,
ut sapiens intellegeret, erraret rudis. VII, 17-18.

La antigüedad encubrió la verdad de forma deliberada
para que el sabio la comprendiera y el inculto se equivocara.

Para Fedro el verdadero mensaje que el mito de Ixión encierra es que *la Fortuna se agita voluble*⁴¹⁰. Es decir, que el destino de cada uno está en continuo movimiento y nunca se puede saber con certeza cómo acabará nuestra vida. Claro ejemplo de ello es Ixión, quien mucho antes de ser castigado ya andaba subido en una rueda invisible: primero porque tuvo el privilegio de subir a las más altas esferas cuando pudo participar de la mesa de los dioses, y, finalmente, bajó a las profundidades del Hades para allí cumplir un castigo eterno por su comportamiento ingrato.

⁴¹⁰ La imagen de la rueda de la fortuna, así descrita por Tibulo (I, 5, 70), sirve a menudo, para indicar la volubilidad en la Literatura latina; en Ovidio aparece a menudo el incierto *orbis* de la fortuna (cf. *Tr.* 5, 8, 7 ss.; *Pont.* 2, 3, 55 ss.; 4, 3, 31 ss.). El *topos* reaparece, por ejemplo, en Amiano Marcelino (26,8,13; 31,1,1), Ausonio (*Parentalia*, 24, 13) y en la *Consolatio ad Livia*, 51 ss.. En griego la idea de la τύχη que στρέφει πάντα se encuentra en un monástico de Menandro, 708 J. *Rota tu volubilis* se lee también en un famosísimo poema de los *Carmina Burana* dedicado a la rueda de la fortuna (el primero en la celeberrima musicalización de esta colección obra de Carl Orff). Cf. Tosi (1993⁸) n° 840.

II. 3.6. MITOGRAFÍA

II. 3.6.1. HIGINO

Higino en varios de sus relatos míticos nos aporta de nuevo datos ya conocidos acerca de sus descendientes. Así en sus fábulas XIV, 6; LXXIX, 1 y CCLVII, 1 nombra a Pirítoo como *hijo de Ixión*, o en la fábula XXXIV 1 presenta al centauro Neso como *Ixionis et Nubis filius*. Del mismo modo, de la fábula XXXIII, 1 podemos deducir que el centauro Euritión es descendiente de Ixión y la nube, puesto que pertenece al grupo de los centauros⁴¹¹.

Sin embargo hemos dedicado un apartado especial a la fábula LXII porque en ella resume Higino la parte del mito de Ixión en la cual éste se gana su castigo eterno:

FÁBULA LXII, 1

Ixion Leontei filius conatus est Iunonem comprimere: Iuno Iouis iussu nubem supposuit, quam Ixion Iunonis simulacrum esse credidit; ex ea nati sunt centauri. At Mercurius Iouis iussu Ixionem ad inferos in rota constrinxit, quae ibi adhuc dicitur uerti.

Ixión hijo de Leonteo, intentó forzar a Juno. Juno, por orden de Júpiter, puso en su lugar una nube, que Ixión creyó que era la imagen de Juno. De esta unión nacieron los centauros. Pero Mercurio por orden de Zeus, amarró a Ixión a una rueda en los infiernos y se dice que todavía allí da vueltas.

Es la única fábula dedicada por completo a la figura de Ixión. En ella Higino, en primer lugar, da el nombre de Leonteo como padre de Ixión, frente a otras tradiciones que nombran a Flegias, Ares, Antión o el propio Zeus⁴¹². Quizá Higino (o su fuente) sigue una tradición, de la que no hemos conservado otros testimonios, que adscribe la paternidad de Ixión a Leonteo, pues este personaje había sido otra figura mítica destacada de la zona de Tesalia.

⁴¹¹ Lucano en su obra *B.C.* VI, 386-394 no incluía en su lista de centauros a Euritión. Vid. II. 3.2.1. Lucano.

⁴¹² Vid. cap. III. 1.2. Padres.

Seguidamente pasa a relatar el intento de forzar a Juno y su consiguiente castigo. Higino sigue la versión más extendida, basándose en fuentes griegas⁴¹³, con la novedad de que el castigo no se lo impone propiamente Zeus sino que lo hace Mercurio por orden del dios.

⁴¹³ Cf. S. *Ph.* 679. Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

II. 3.7. FILOSOFÍA

II. 3.7.1. SÉNECA

También Séneca en sus epístolas se acordó de Ixión y del resto de condenados:

EPISTOLAS MORALES AD LUCILIUM 24, 18, 1-4

Non sum tam ineptus ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam vanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi nec saxum umeris Sisyphei trudi in adversum nec ullius viscera et renasci posse cotidie et carpi.

No soy tan necio como para repetir en este lugar la cantinela de Epicuro y afirmar que el temor a los infiernos es vano, que la rueda de Ixión no da vueltas, que la roca a espaldas de Sísifo no es empujada cuesta arriba y que las entrañas de un condenado no pueden ser devoradas y regenerarse cada día⁴¹⁴.

Séneca se dirige a su amigo Lucilio para transmitirle su apoyo en los últimos momentos de su vida y le aconseja que no tema ni al dolor ni a la muerte, aunque el lugar al que se dirige, el Hades, se encuentra lleno de grandes y dolorosos castigos como el de Ixión, Sísifo y Ticio. Séneca le insta a no desfallecer, ya que en vida se deben soportar diversos males, y a que vea la muerte no sólo como la pérdida de los bienes, sino también como la liberación de los males que en vida padecemos⁴¹⁵.

⁴¹⁴ Traducción de Roca Meliá (1994²)

⁴¹⁵ Cf. *Ep. ad Lucilium*, 24, 16-17.

III. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE IXIÓN Y SUS VARIANTES

Una vez que hemos analizado con cierto pormenor las fuentes escritas de significativa relevancia que hacen mención del mito de Ixión, nos proponemos presentar a partir de ellas un panorama lo más detallado posible del mito. Para ello dejaremos constancia de las distintas versiones del mito, apuntando con detalle qué autores y obras y qué fuentes iconográficas siguen una u otra versión, e igualmente señalaremos las innovaciones que se van introduciendo por parte de los autores tanto griegos como latinos.

III. 1. PATRIA Y GENEALOGÍA DE IXIÓN

III. 1.1. PATRIA

Nuestras fuentes coinciden de manera unánime en situar el personaje mítico Ixión en la zona de Tesalia. Algunos autores son aún más precisos, tal es el caso de Paléfato⁴¹⁶, que lo ubica en la ciudad de Larisa. Apolodoro⁴¹⁷ sigue la misma tradición cuando alude al hijo de Ixión, Pirítoo, al que hace proceder también del mismo lugar. Situada en una zona próxima a Larisa se encuentra la ciudad magnesia de Girtón, en la desembocadura del río Peneo, y es allí concretamente donde Estrabón⁴¹⁸ (VII, fr. 14) hace reinar a Ixión y a su hijo Pirítoo. Nos da, además, este autor información complementaria sobre los habitantes de aquel lugar:

τοὺς μὲν γὰρ Γυρτωνίους Φλεγύας πρότερον ἐκάλουν ἀπὸ Φλεγύου τοῦ
Ἰξίονος ἀδελφοῦ...

Por tanto, aunque se nombran dos ciudades distintas, Larisa y Girtón, como lugares de posible procedencia de Ixión, no hacen sino reflejar una zona

⁴¹⁶ Palaeph. *De incredibilibus*, 1, 29.

⁴¹⁷ Apollod. I, 68.

⁴¹⁸ Cf. Str. VII fr. 15 a; fr. 16; Str. IX, 5, 19.

geográfica bien delimitada como es la región de Tesalia.

III. 1.2. PADRES

En cuanto a la genealogía de Ixión, a la hora de asignarle parentesco nos encontramos con lógicas discrepancias existentes entre los diversos autores. A partir del fr. 89 Radt de Esquilo podemos hacernos una idea de la diversidad de nombres que se barajaban como posibles padres de Ixión:

τὸν δὲ Ἰξίωνα οἱ μὲν Ἀντίονος γενεαλογοῦσιν, ὡς Αἰσχύλος· Φερεκύδης
δὲ Πεισίωνος, ἔνιοι δὲ Ἄρεως, οἱ δὲ Φλεγύα. Φλεγέου δὲ υἱὸς Ἰξίων, ὡς
καὶ Εὐριπίδης... . Φερεκύδης δὲ < > Ἀντίονος.

La tradición más extendida hace a Ixión hijo de Flegias, una genealogía que se encuentra ya en Eurípides fr. 424 Kannicht:

Φλεγέαντος υἱέ, δέσποτ' Ἰξίων

Sin embargo, como hemos podido observar en el fragmento antes citado de la *Geografía* de Estrabón, para éste no es Flegias su padre, sino su hermano.

Los escolios a Píndaro nos ofrecen la lista de los posibles padres de Ixión, y una de esas variantes es la de considerar a Ares su padre:

τὸν δὲ Ἰξίωνα... γενεαλογοῦσιν... ἔνιοι δὲ Ἄρεος (*sch. in Pi. P. II, 40b*).

No nos indican las fuentes de dónde procede esta información, pero sí se podría aventurar un posible salto genealógico en la descendencia de Ares. Tradicionalmente se considera a Flegias descendiente directo de Ares, fruto de su unión con Crise, hija de Halmo, nieta de Sísifo. Es decir, al ser Flegias hijo de Ares es, por tanto, Ixión nieto del propio dios, y la posible variante mítica podría deberse a un salto del abuelo al nieto, asignando a Ixión, en tal caso, una más cercana procedencia divina. Con este parentesco entre Ares e Ixión se explicaría también el carácter violento del tesalio; pues es bien conocido que la mayoría de los hijos atribuidos a Ares fueron hombres violentos, inhospitalarios, que agredían a los caminantes, los mataban o se entregaban a actos de crueldad, así Cicno, Diomedes de Tracia y Licaón⁴¹⁹, todos ellos reflejo del carácter que se asigna al propio Ares.

⁴¹⁹ Grimal (1965) s. v. Ares; Ruiz de Elvira (1982) 86-7.

Otra tradición hace a Ixión hijo de Antión; a tal genealogía aluden diversos escolios (*Sch. in A. R.* III, 62; *Sch. in Pi. P.* II, 40b), que remiten al *Ixión* de Esquilo (fr. 89 Radt). Esta genealogía reaparece en Diodoro IV, 69, 3 donde, además del nombre de Antión, se cita como madre a Perimele, hija de Amitaón:

Ἀντίων, ὃς μίγεις Περιμήλαι τῇ Ἀμυθάονος ἐγέννησεν Ἰξίονα .

Entre esta diversidad de nombres encontramos también, como padre del tesalio, el de Pisión, dato que los escolios atribuyen a Ferecides (*FGrH* 3, 51). El personaje mítico Pisión no parece de gran relevancia puesto que nuestras fuentes no dan más que el nombre, sin ninguna otra información.

Sólo en los escolios a *Odisea* XXI, 303, se nos cuenta que Zeus es el propio padre de Ixión, de modo que por medio de esta estrecha vinculación de parentesco se pretende probablemente poner aún mayor énfasis en las ofensas causadas por el tesalio hacia Zeus. En tal caso, Ixión no es ingrato únicamente con un dios que le ha beneficiado e incluso le ha otorgado compartir su mesa y comer los manjares con el propio Zeus y los demás dioses, sino que es a su propio padre a quien traiciona, y llega incluso a pretender la unión sexual no sólo con una diosa, sino con una diosa que es, además, la esposa legítima de su padre.

Para terminar con los posibles nombres de los parientes ascendentes, tenemos el de Leonteo, al que las fuentes citan habitualmente como distinguido combatiente griego ante Troya, nieto de Ceneo e hijo de Corono⁴²⁰. Esta tradición es recogida por Higino en *Fab.* LXII, donde se hace a Leonteo padre de Ixión:

Ixion Leontei filius conatus est Iunonem comprimere: Iuno Iovis iussu nubem supposuit, quam Ixion Iunonis simulacrum esse credidit; ex ea nati sunt Centauri. At Mercurius Iovis iussu Ixiorem ad Inferos in rota constixit, quae ibi adhuc dicitur verti.

Las fuentes que relacionan genealógicamente a Leonteo con el nombre de Ixión, a su vez nos informan de que Leonteo era un amigo de Pirítoo que lo acompañó a Troya. De ser así, Leonteo sería míticamente de una generación posterior a la de Ixión y haría imposible pensar que pudiese ser el padre de nuestro personaje. Esta noticia sólo se podría defender pensando que hubiesen existido otros personajes con el nombre de Leonteo, antepasados del amigo de Pirítoo, el cual llevaría el nombre familiar. En tal caso, sí podríamos hablar de la

⁴²⁰ Cf. Ruiz de Elvira (1982) 314.

existencia de un posible Leonteo dos generaciones anteriores al Leonteo más conocido, supuesto ascendente de Ixión. Higino es el único autor que menciona tal parentesco, lo que podría llevarnos a considerar que un autor tardío como Higino (o su fuente) pudiera haber cometido un cruce entre los nombres de personajes ilustres de la saga de los Lápitias, pues Ixión fue rey de los Lápitias y Leonteo también pudo serlo.

III. 1.3. HIJOS DE IXIÓN

Todo lo anteriormente expuesto revela las discrepancias existentes entre los diversos autores y noticias que tenemos acerca de los posibles nombres del padre de Ixión. No tan abundantes, pero sí existentes, son las variantes que nos han llegado sobre la descendencia de Ixión. La tradición más extendida considera a Pirítoo hijo primogénito de Ixión, como asegura Apolodoro I, 68, cuando, al enumerar la lista de los Argonautas, nombra a Pirítoo como:

Πειρίθους Ἰξίωνος ἐκ Λαρίσης .

Estrabón⁴²¹ o el propio Diodoro Sículo⁴²² en varios pasajes de su obra también se refieren a Ixión como padre de Pirítoo, y autores latinos como Propertio, Ovidio e Higino⁴²³ en varias de sus fábulas mitológicas también citan este parentesco. Apoyan esta información los *sch. in Il.* I, 263. y *sch. in Od.* XXI, 303, l. 22.

Se puede decir que ésta es la tradición más extendida pero no la que todas las fuentes ratifican, pues contamos con un testimonio tan antiguo como la propia *Iliada* (XIV 317-318), que aporta una tradición paralela según la cual el verdadero padre de Pirítoo es Zeus:

οὐδ' ὅπῳτ' ἠρασάμην Ἰξιονίης ἀλόχοιο,
ἦ τέκε Πειρίθοον θεόφιν μήστωρ' ἀτάλαντον·

Esta cita corroboraría que la relación familiar entre Ixión y Pirítoo se

⁴²¹ Cf. Str. VII, fr. 14; IX, 5, 19

⁴²² D. S. IV, 63, 5; IV, 69, 3

⁴²³ Prop. II, 1, 38; Ou. *Met.* VIII, 403 y 613 y XII, 210 y 338; Hyg. *Fab.* XIV, 6; LXXIX, 1; CCLVII, 1.

habría producido en época posterior. Según Boyce⁴²⁴, el origen posible de esta asociación habría surgido de una falsa etimología del nombre de Pirítoo (Περί – θοός, “que corre alrededor”), que relaciona el nombre de éste con el tradicional castigo de Ixión sobre la rueda. Esta impresión se fortalece cuando se constata, como vimos, que la fuente más temprana que nos transmite esta tradición es Diodoro Sículo, y los relatos mitográficos que consideran a Ixión un rey Lápita son claramente posteriores. Esto nos llevaría a considerar que podría tratarse del reflejo del interés alejandrino o post-alejandrino por establecer complejas genealogías de héroes legendarios.

Pirítoo no fue el único hijo de Ixión; ya desde época muy temprana se le había atribuido la paternidad de Centauro⁴²⁵ o los centauros en general⁴²⁶.

III. 1.4. ESPOSA

Los versos de la *Ilíada* citados anteriormente confirman la noticia de que la mujer de Ixión fue una de las amantes de Zeus. De un pasaje de una obra tan tardía como las *Dionisiacas* de Nonno (XVI, 240)⁴²⁷ podemos obtener ciertos detalles acerca de cómo habría sido esa unión, aquélla en que Zeus raptó a Día en forma precisamente de caballo y se unió con ella, y fruto de esta unión se podría deducir que nació Pirítoo:

Ζηνὶ συναπτομένην Ἰξίωνος οἶσθα γυναῖκα
καὶ γάμιος χρεμέτισμα καὶ ἵππειους ὑμεναίους·

En cuanto al nombre de la esposa de Ixión, no aparece explícito hasta una fecha relativamente tardía, ya sea en la obra de Diodoro Sículo o en los escolios. Anteriormente el personaje era nombrado de manera genérica como “esposa de

⁴²⁴ Boyce (1974) 298-9, n. 13.

⁴²⁵ Cf. Pi. P. II, 43; Apollod. *Epit.* I, 20; Simplic. *Cael.* 168b (377 Heiberg); *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Od.* XXI, 303; *sch. in Pi. P.* II, 40b.

⁴²⁶ Cf. Critias fr. 15 a D *TrGF*; D. S. IV, 69; *sch. in Il.* I, 266-8; *sch. in Lyc.* 1200, 34; *sch. in A. R.* I, 554; *sch. in Luc. Pisc.* 12; Philostr. *Im.* 2, 3, 1; Seru. *ad Aen.* VI, 286; Plu. *Agis*, I.; Ou. *Met.* XII, 504; Luc. *Bellum Civile* VI 386 ss.; Hyg. *Fab.* LXII. Ya sea todo el linaje o sólo un descendiente, Centauro, fueron considerados parte del castigo que recibió Ixión. Por ello estudiaremos sus figuras en el apartado III. 2.4. El engaño de la nube y sus consecuencias.

⁴²⁷ *Il.* II, 72; XIV, 317; Luc. *DDeor.* IX, 3.

Ixión” (Ἰξιονίης ἀλόχοιο *Il.* XIV, 317). Este hecho no resulta particularmente sorprendente puesto que en la mitología griega existen muchos personajes femeninos que no son designados por su propio nombre, es más, ni siquiera tienen uno propio, sino que esas mujeres son mencionadas por la relación de parentesco que tienen con respecto a un personaje de mayor protagonismo que ellas. La mujer de Ixión no tiene biografía mítica salvo en relación con el propio Ixión, es un personaje secundario que poco a poco va tomando importancia al ser ella una de las causas principales de que Ixión pretendiese seducir a la mujer de Zeus, o cuando Zeus decide matarla como castigo para Ixión. Por tanto, es lógico que en un principio no estuviese fijado su nombre, ya que todo el protagonismo, en la versión arcaica del mito, se centra en Ixión. Otro ejemplo de personajes femenino que en un primer momento no tenía un nombre propio es Eurídice, la esposa de Orfeo, cuyo nombre no aparece documentado hasta época postclásica. La importancia de Eurídice en el mito radicaba únicamente en su muerte, motor de la hazaña de su esposo, y carecía de una biografía mítica propia⁴²⁸.

Será Diodoro quien nos dé el nombre de Día para la mujer con la que se casó Ixión:

Οὗτος δ’ (Ἰξίων)...ἔγημε τὴν Ἥλιονέως θυγατέρα Δίαν... (D. S. IV, 69, 3).

La misma noticia transmiten diversas fuentes tales como: *sch. in A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Il.* XIV, 317; I, 268; *sch. in Pi. P.* II, 40b.

III. 1.5. SUEGRO DE IXIÓN

Al buscar la genealogía de la mujer de Ixión encontramos la noticia de que es hija de Eyoneo o Deyoneo. Los escasos textos que mencionan el nombre del suegro de Ixión discrepan, en efecto, sobre la forma de éste. Son seis los textos que nos ofrecen esa información, de los cuales cinco son obras eruditas y sólo un texto literario, el que nos aporta Diodoro Sículo IV, 69, 3, que junto a *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in A. R.* III, 62; *sch. in Il.* XIV, 317c Erbse⁴²⁹ recogen el

⁴²⁸ Cf. Bremmer (2002) 13-17.

⁴²⁹ El escolio a *Il.* XIV, 317c 1 alterna con el 317 c 2 donde aparece una variante quizá fruto de un error de copia, pues en lugar de Ἥλιονέως, aparece ἱηονώς.

nombre de Eyoneo. Los escolios a *Il.* I, 268 y a *Pi. P.* II, 40b atestiguan en cambio el nombre de Deyoneo⁴³⁰.

La escasez de datos hace difícil dar una explicación para este cambio de nombre. Podríamos pensar que en un determinado momento se produjo una variante de pronunciación y así quedó fijado en los textos, o que, por el contrario, se haya producido una posible etimología a partir del verbo *δηίω* que significa “destruir”, puesto que la secuencia *δαι-* tiene a menudo relación con la destrucción y la muerte. De ser así, esta etimología estaría en conexión con la feroz muerte de Eyoneo. En esta misma línea parece ir también el nombre de Deyanira (*Δαϊανείρα*) que contiene una alusión a la muerte, puesto que podría interpretarse en el sentido “la que mata a su marido”⁴³¹. La bibliografía consultada no esclarece la alternativa del nombre del suegro sino que tan sólo la recoge⁴³².

III. 2. HISTORIA MÍTICA DE IXIÓN

A partir de este momento se pretende ir organizando la historia mítica de Ixión por partes, atendiendo a cada una de las noticias que sobre ella nos han llegado a través de diversas fuentes. Aunque, como dijimos anteriormente, son muchas y complejas las fuentes a través de las cuales se puede seguir el mito de Ixión, son en su mayoría bastante parciales, es decir, tan sólo nos transmiten la parte o partes del mito que al autor le interesan para su obra cuando se trata de fuentes literarias, mientras que el relato se vuelve más sistemático cuando estamos ante fuentes eruditas.

⁴³⁰ Ocasionalmente encontramos también *Ἡσιονεύς*, que parece un error en los códices de D. S. IV, 69, 3, y *Οἰονεύς*, en *sch. in Luc. Hedor.* 6, 56 Jacobitz; cf. Hyg. *Fab.* 155, 3, donde la lección *Dia Oenei filia* de los códices suele ser corregida por los editores en *Dia Dionei filia*.

⁴³¹ García Romero (2012) 80.

⁴³² Cf. Grimal (1965) 137; Ruiz de Elvira (1982) 307.

III. 2.1. BODA Y CONFLICTO FAMILIAR

La parte del mito en la que Ixión toma a Día por esposa y la relación que se forja entre yerno y suegro no está documentada más que por un total de cinco textos, que nos ayudan a conocerla con cierta exactitud y con un mínimo de detalles. Los textos a los que nos referimos ya han sido citados antes en diversas ocasiones, se trata de Diodoro Sículo IV, 69; *sch. in A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Il.* I, 268; *sch. in Pi. P.* II, 40 b. En general coinciden entre ellos a excepción de pequeños detalles, ya sea por omisión, o por el contrario, por una ampliación de información.

Independientemente del mayor o menor detalle con el que nuestras fuentes narren el mito de Ixión, sí existen unas coincidencias comunes a todas ellas:

- Ixión prometió a su suegro unos regalos por la boda con su hija.

Era ya una costumbre antigua el que el novio diese al padre de la novia regalos a cambio de la mano de su hija, y en el caso de Ixión así se hizo. Noticia de esta costumbre la encontramos ya en la *Ilíada*:

Πρῶθ' ἑκατὸν βοῦς δῶκεν, ἔπειτα δὲ χίλι' ὑπέστη
αἶγας ὁμοῦ καὶ ὄις, τὰ οἱ ἄσπετα ποιμαίνοντο (XI 244...ss).⁴³³

Las fuentes que de manera directa recogen la promesa de Ixión de entregar grandes regalos a Eyoneo (o Deyoneo) y que luego incumplió son *sch. in Il.* I, 268; *sch. in Pi. P.* II, 40b y *sch. in A. R.* III, 62.

- Eyoneo reclama los regalos que Ixión se niega a entregar.

Los regalos prometidos por Ixión eran demasiado cuantiosos y valiosos como para dejar de ser reclamados por su suegro, cuando su yerno se negó a pagárselos. Todas las fuentes, una vez más, coinciden en que el suegro no dudó

⁴³³ *Sch. in Pi. P.* II, 40b recoge los versos de la *Ilíada* que contienen la cantidad apropiada de regalos que debía entregarse por parte de los novios a los suegros.

en pedir aquello que le correspondía.

Un dato que sólo nos ha llegado de mano de Diodoro Sículo, y que no se contempla en ninguna otra fuente, es la amenaza de Eyoneo de quitarle a Ixión unas yeguas en pago por los regalos debidos:

ἔπειθ' ὁ μὲν Ἰξίων οὐκ ἀπέδωκε τὰ ἔδνα τῇ γυναικί. ὁ δ' Ἡιονεύς τὰς ἵππους ἀντὶ τούτων ἠνεχύρασεν (D. S. IV, 69, 3)

Sólo Diodoro nos aporta esta información, lo que podría constatar la existencia de una versión anterior que este autor recoge en su obra, en la cual se diese una explicación convincente a la reacción de Ixión de preparar la muerte de su suegro. Pues habría a quienes les resultara difícil pensar que Ixión cometiese un delito de tal magnitud sin tener un motivo más en mente que evitar el pago de los regalos nupciales. Por tanto, la razón de que Eyoneo le arrebatase sus yeguas sería más que suficiente para encender la cólera de Ixión y premeditar así la muerte de su suegro.

En este punto es donde comienza la cadena de crímenes para Ixión, puesto que la regla del regalo y del contra-regalo se imponía a todos los niveles de la vida social; al no dar los regalos Ixión bloquea la *χάρις* que le debía a su suegro e introduce la corrupción en el centro de las relaciones sociales haciendo falsas promesas que desembocan en la muerte de un pariente⁴³⁴.

- Ixión prepara la muerte de Eyoneo

Las fuentes coinciden, de nuevo, en la estratagema llevada a cabo por Ixión para matar a su suegro. Todas ellas nos documentan que Ixión cavó una fosa (según *sch. in E. Ph.* 1185, en la propia casa de Ixión: ὄρυγμα γὰρ ποιήσας ἐν τῇ οἰκίαι..., lo que sería un agravante más: asesinar a un huésped acogido en casa, uno de los mayores delitos que podía cometer un griego⁴³⁵) y que la llenó de ascuas, pues los escoliastas utilizan los términos Πυρός ο Πυρακτώσας. Después, Ixión σκεπάζει αὐτὸ λεπτοῖς ξύλοις καὶ κόνει ληπτῇ, como nos añade *sch. in A. R.* III, 62, y, una vez tapada la fosa,

⁴³⁴ Detienne (1979) 176. Vid. cap. VII. Conclusiones: La ingratitud de Ixión y Tántalo como paradigma trágico, dedicado a las relaciones de *philia* y las consecuencias de faltar a sus premisas.

⁴³⁵ Cf. Belerofonte y Preto en *Il.* VI. 155 ss..

estaba la trampa mortal preparada para la caída de Eyoneo. De la excusa que inventó Ixión para atraer a su suegro a su propia casa para asesinarle, tenemos noticia por medio de dos fuentes y cada una nos aporta una versión distinta:

a) Diodoro Sículo nos narra cómo le persuadió diciéndole que sería complacido en todo y, por tanto, debió de pensar Eyoneo que le iban a ser pagados los regalos prometidos:

ὁ δ' Ἰξίων τὸν Ἡιονέα μετεπέμψατο ἐπαγγελλόμενος πάντα ὑπακού-
σεσθαι... (D. S. IV, 69)

b) En cambio los escolios a Píndaro *P. II*, 40b nos indican que la excusa esgrimida por Ixión para atraer a su suegro a la trampa fue la de invitarle a un banquete:

ὁ Ἰξίων... ἐκάλεσε τὸν πεινθερόν ὥς ἐπὶ εὐωχίαν.

c) También en Pi. *P. II*, 32 leemos un ambiguo

οὐκ ἄτερ τέχνας

- Eyoneo muere asesinado

Una vez que Eyoneo es atraído por medio de engaños a la trampa, se precipita y cae a la fosa llena de ascuas. Como no puede salir de ella y no es ayudado por nadie, muere abrasado:

ὁ δὲ (Ἡιονεύς) ἀπρονόητος ὢν τοῦ μηχανήματος εἰσελθὼν ἐπέστη τῇ
πυρᾷ καὶ κατεκαύθη (*sch. in Pi. P. II*, 40b).

Coinciden las fuentes en el mismo tipo de asesinato, unas de una manera más detallada y otras menos. En lo que insisten claramente estas fuentes no es tanto en el asesinato en sí mismo, sino, aún con mayor fuerza, en el hecho de que no fue un enfrentamiento cara a cara entre los dos personajes, y en que Ixión hizo uso del engaño y la traición para llevar a cabo el asesinato. Dos de nuestras fuentes indican de manera muy explícita esta idea:

...δόλῳ καταπρήσας... (*sch. in Il. I*, 268)

ὁ δὲ (Ἡιονεύς) ἀπρονόητος ὢν τοῦ μηχανήματος... (*sch. in Pi. P. II*, 40b).

En el resto de fuentes que nos transmiten esta parte del mito no encontramos términos que aludan a *engaño* o *astucias*, pero tal circunstancia se deduce fácilmente del relato de los hechos. Así pues, el engaño, la traición es un elemento que acompaña sistemáticamente a Ixión en sus acciones.

III. 2.2. PRIMER HOMICIDA Y PURIFICACIÓN

Se convierte Ixión, por medio del asesinato de su suegro, en el primer homicida entre los mortales que mata a uno de sus parientes⁴³⁶. Esta tradición se encuentra ya en Píndaro, *Pítica* II, 32 (y el poeta insiste en esa circunstancia mediante el uso del enfático superlativo πρώτιστος “primerísimo”):

τὸ μὲν ἥρως ὅτι {τ'}
ἐμφύλιον αἶμα πρώτιστος οὐκ ἄ-
τερ τέχνας ἐπέμειξε θνατοῖς,

Y lo mismo encontramos en Esquilo, *Euménides* 717-718 (aunque es más genérico, pues habla del “primer asesinato”, sin especificar más):

Απ. ἦ καὶ πατήρ τι σφάλλεται βουλευμάτων
πρωτοκτόνοισι προστροπαῖς Ἰξίονος.⁴³⁷

Existe una discrepancia al respecto de esta noticia, pues el papiro de Oxyrrinco 1241 col. III, 28 ss. nos da la noticia de que el primer homicida no fue Ixión sino Etolo, héroe epónimo de Etolia, que dio muerte al rey del Peloponeso Apis⁴³⁸:

φόνον ἐμφύλιον πρώτος πεποιηκέναι λέγεται Ἀιτωλὸς Ἀπιν τὸν Ἴου
ἀποκτείνας ἀγωνιζόμενος πρὸς αὐτὸν ἐπὶ τῶν Ἀζάνος ἄθλων ἃ Κηφεὺς
ἔθηκεν·

A través de dos testimonios eruditos tenemos noticias de cuáles fueron las consecuencias psíquicas que se derivaron del delito de homicidio en Ixión:

Por un lado, el escolio a Apolonio Rodio, III, 62 transmite que Ixión fue poseído por la locura rabiosa a causa de sus actos:

Λύσσα δὲ τῷ Ἰξίονι ἐνέπεσε διὰ τοῦτο.

Por otro, también tenemos noticia, a través del escolio a la *Ilíada*, I, 268, de que Ixión sufrió un enloquecimiento tras el asesinato:

...δόλῳ καταπρήσας, μανεῖς,...

⁴³⁶ Pero sobre el sentido de ἐμφύλιον, véase el comentario de Cingano en Gentili *et alii* (1995), donde se indica que Ixión sería más bien el primero en haber asesinado a un miembro de su clan, y remite a Blickman (1986), s. t. 197 ss.

⁴³⁷ Existen otras fuentes eruditas que confirman esta noticia, tales como: escolios a Apolonio Rodio, III, 62 y escolio a Píndaro, *P. II*, 57.

⁴³⁸ Grimal (1965) 181.

Esta noticia, únicamente transmitida por estos dos escolios, podría haber surgido cómo explicación al comportamiento de Ixión. Si, según ciertas fuentes⁴³⁹, se hace pasar a Ixión por el primer homicida, parece apropiado considerar que el tesalio tuviese algún tipo de reacción, ya sea de rabia o de remordimientos, que le llevasen hasta la locura. Podríamos, incluso, aventurar que esta locura no fue del todo temporal, sino que a Ixión le duró de por vida, pues sus acciones posteriores en relación con Hera, la esposa de Zeus, hacen pensar que debería seguir siendo presa de la locura para enfrentarse no sólo a la ira de Hera, sino también a la de Zeus⁴⁴⁰.

De entre los diversos tipos de locura que Padel presenta en su ensayo de 1981⁴⁴¹, Ixión presenta las características típicas de la locura punitiva, aquella que, como Orestes, viene provocada como castigo por un grave crimen cometido, en este caso el asesinato de un miembro de su familia. Esta locura no antecede al delito, sino que aparece después de que éste se haya cometido. Sus rasgos más notorios, como veremos, coincidirán con algunos de los que presenta cualquier otro tipo de locura:

- la negrura (visión distorsionada de la realidad). Los enloquecidos sólo ven mal con el fin de cometer violencia; Ixión, tras asesinar a su suegro, ya no veía más allá del hecho de seguir haciendo ofensas, sólo así se explicará su ataque a Hera e ingratitud al rey de los dioses.
- El andar errabundo = soledad. Este movimiento se ve también en la locura violenta, en aquélla que tendrá fatales consecuencias para los seres queridos. La locura deja a quien afecta profundamente solo, ya sea porque los demás huyen de él por temor a ser asesinados, ya sea porque los demás lo alejan de la comunidad. En el caso de Ixión, serán sus propios conciudadanos, e incluso los propios dioses, quienes le darán la espalda por miedo a quedar contaminados con tamaño crimen.
- El daño que se produce. Lo mismo que la mente ha sido dañada por la locura, el enloquecido produce daño a su alrededor. Este mal se le

⁴³⁹ Pi. P. II, 32; A. Eu. 717-8; *sch. in* A. R. III, 62; *sch. in* Pi. P. II, 57.

⁴⁴⁰ Cf. Mattes (1970) 62-4.

⁴⁴¹ Padel (1981) 105-131. Cf. Caballero González (2011) 1264-1311, quien realiza un profundo estudio sobre la locura y aporta amplia bibliografía sobre el tema.

volverá en contra y le exigirá cuentas. Un rasgo importante de la locura y del daño que ésta produce es su inevitabilidad. Es más, la primera víctima del daño de la locura es el propio enloquecido, que arruina su cuerpo, su familia, incluso su mismo futuro generacional, pues sus descendientes, los centauros, serán parte de ese castigo.

En cambio, frente a esta actitud enloquecida que parece ser la tónica general de la mayoría de las fuentes, Eurípides presentaba al parecer a Ixión como un hombre absolutamente racional, que pretendía dar argumentos racionales para explicar su comportamiento, tal y como se deduce de los escasos fragmentos que nos han llegado de su *Ixión* perdido; en ellos vemos que su intención no era presentarlo ante el público como un loco, sino simplemente como un malvado.

Como consecuencia de la locura de Ixión y del asesinato cometido, surge el problema de tener que purificar a Ixión para que pueda ser perdonado y pueda volver a su vida normal. Nadie, ni hombre ni dios, está dispuesto a hacerlo y así eliminar la mancha de tan enorme delito, que es doble: el matar a un hombre y, además, un hombre de su familia. Nos atestiguan esta noticia, entre otras fuentes, el escolio a Apolonio Rodio III, 62:

οὐδεὶς αὐτὸν ἤθελεν ἀγνίσαι, οὔτε θεῶν οὔτε ἀνθρώπων.⁴⁴²

Sólo Zeus tomará la decisión de purificar a Ixión, versión que podemos encontrar más generalizada entre las fuentes eruditas, como *sch. in Pi. P. II*, 40b:

... οἰκτεῖρας ὁ Ζεὺς ἐκάθηρε μὲν αὐτὸν (Ἰξίονα) τοῦ φόνου,⁴⁴³

En las fuentes literarias que tratan el mito de Ixión encontramos que la mayor parte aceptan la versión de que el tesalio fue purificado por Zeus, pero, sin embargo, no recogen la escena o aluden de alguna manera a ella. Sólo Diodoro Sículo, IV, 69, 4 nos recoge esta versión literalmente:

τέλος δ' ὑπὸ τοῦ Διὸς κατὰ τοὺς μύθους ἀγνυσθεῖς,...

La purificación de un delito por parte de un dios o dioses es una práctica

⁴⁴² Cf. D. S., IV, 69, 3; *sch. in Pi. P. II*, 40b.

⁴⁴³ Cf. *Sch. in A. Eu.* 441; *sch. in A. R. III*, 62; *sch. in E. Ph.* 1185.

habitual, que encontramos en diversos mitos: así las Danaides, tras matar todas, a excepción de Hipermestra, a sus maridos en la noche de bodas, son purificadas de su asesinato por Hermes y Atenea, cumpliendo órdenes de Zeus, según noticia de Apolodoro 2.1.5, que pudo haberse basado en la trilogía de Esquilo. Así también en las *Euménides*, el hijo de Agamenón, Orestes, es purificado en el templo de Atenea por Apolo y la propia Atenea.

Por tanto, aunque los testimonios que nos aportan los escolios no son suficientemente claros, parecen apuntar a que Ixión marcha, ya sea a un templo de Zeus o a una zona sagrada, para allí ser purificado:

Sch. in A. Eu. 441:

(Ἰξίων) προσεκάθητο τῷ ναῶι τοῦ Διὸς καθαρισθσόμενος.

Sch. in E. Ph. 1185:

ὁ δὲ Ζεὺς ἐλεήσας τὸν Ἰξίονα καὶ λαβὼν αὐτὸν ἐν τῷ ἰδίῳ ἱερῷ ἀφήκε μεταδιδούς αὐτῷ καὶ τῆς ἀθανασίας.

Una versión paralela que recogen los escolios a la *Ilíada* I, 268 atestigua que no fue Zeus solo quien purificó a Ixión, sino los dioses en general:

...ὑπὸ θεῶν καθαρθεὶς τὸν φόνον...

El favor que Zeus o los dioses hacen a Ixión se hace aún mayor cuando Zeus le concede el honor de poder acceder a su morada en el cielo y compartir su mesa, un honor con el que muy pocos purificados eran honrados. Así se dice en *sch. in Pi. P.* II, 40b⁴⁴⁴:

οἰκτεῖρας ὁ Ζεὺς ἐκάθηρε μὲν αὐτὸν τοῦ φόνου, ἀνήγαγε δὲ καὶ εἰς οὐρανὸν καὶ συνέσ-

τιον εἶχεν αὐτόν.

Existe también una fuente literaria que recoge la noticia de que Ixión fue compañero de mesa de los dioses, Luciano, *De sacrificiis*, 9:

Πάλαι μὲν οὖν καὶ ἄνθρωποι συνειστιῶντο καὶ συνέπινον αὐτοῖς (θεοῖς),

ὁ Ἰξίων καὶ ὁ Τάνταλος.⁴⁴⁵

La concesión de tal premio, como interpreta Boyce⁴⁴⁶, era muestra de una época muy antigua en la que la gente imaginaba la existencia de una estrecha relación y compañerismo entre hombres y dioses.

⁴⁴⁴ Cf. *Sch. in Od.* XXI, 303.

⁴⁴⁵ Cf. *Luc. Sat.* 38; *DDeor.* 6, 1.

⁴⁴⁶ Boyce (1974) 300.

Ixión se convierte en inmortal, pero no sabrá disfrutar de tamaño privilegio, sino que la inmortalidad acabará haciéndole pagar eternamente sus delitos. Noticia de que Zeus concede a Ixión la inmortalidad aparece en los escolios a E. *Ph.* 1185:

ὁ δὲ Ζεὺς ἐλείψας τὸν Ἰξίονα καὶ λαβὼν αὐτὸν ἐν τῷ ἰδίῳ ἱερῷ ἀφήκε ματαδιδοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἀθανασίας.

III. 2.3. INGRATITUD E INTENTO DE VIOLACIÓN

A pesar de que Ixión debería haber sentido una inmensa gratitud, sin embargo correspondió a Zeus con otro delito y ahora en la propia morada del dios. En este caso invierte los roles de su primer delito: si en el primero violaba las leyes de la hospitalidad asesinando a su suegro, a quien había acogido en su casa, ahora las vuelve a violar traicionando a quien lo ha acogido a él en su morada. Existe una larga lista de fuentes que nos transmiten que el pago que recibió Zeus tras purificar a Ixión fue que el tesalio deseara a la propia mujer del dios, Hera, tras ser arrebatado por una gran pasión. El dato lo encontramos en Sófocles, *Ph.* 676-677:

Χο. λόγῳ μὲν ἐξήκουσ', ὅπῳπα δ' οὐ μάλα
τὸν πελάταν λέκτρων ποτὲ <τῶν> Διὸς

Aunque en estos versos no aparece ningún nombre, los códices introducen Ἰξίονα al comienzo del v. 677⁴⁴⁷. Diversos escolios atestiguan también esta noticia, como por ejemplo *sch. in Od.* XXI, 303:

...(Ἰξίων) ἐπείραζε τὸν τῆς Ἥρας γάμον.⁴⁴⁸

Para Píndaro este delito llegó aún más lejos, pues no sólo se atrevió a seducir a Hera sino que lo intentó en los propios aposentos de ésta:

ὅτι τε μεγαλοκευθέεσσιν ἔν ποτε θαλάμοις
Διὸς ἄκοιτιν ἐπειράτο. (Pi. *P.* II, 33.)

⁴⁴⁷ Los vv. 676-677 de *Filoctetes* son tratados con mayor profundidad en el capítulo I. 2.3.2. Sófocles, a) *Filoctetes* 676-679.

⁴⁴⁸ Cf. *Sch. in A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Il.* I, 268; *sch. in Luc. Pisc.* 12; *sch. in Pi. P.* II, 40b.

Posteriores obras literarias recogen esta misma tradición, la de que Ixión deseaba unirse a Hera: Apollod. *Epit.* I, 20; D. S. IV, 69, 5; Plu. *Maxime cum princ. Phil. dessierendum*, 777e; Nonn. *D.* 5, 32. Y entre los autores latinos que recogen esta información encontramos a Tibul. I, 3, 73; Ou. *Met.* XII, 505; Hyg. *Fab.* LXII, 1; Hyg. Astronomus. *Astronomica*, II, 6, 4.

Mención aparte merece Luciano en su obra *Diálogos de los Dioses*, 6, no sólo porque nos aporta de nuevo información sobre el “enamoramiento” de Ixión hacia Hera, sino también porque es la única fuente que nos amplía con detalle cuáles podrían haber sido los métodos utilizados por Ixión para seducir a la diosa. Aunque es evidentemente una parodia de los típicos “efectos del amor”, de antigua tradición literaria, Ixión aparece retratado como el inconfundible enamorado⁴⁴⁹.

ὁ δὲ καὶ ἔστενε καὶ ὑπεδάκρυε, καὶ εἴ ποτε πιούσα παραδοίην
τῷ Γανυμήδει τὸ ἔκπωμα, ὁ δὲ ἦται ἐν αὐτῷ ἐκείνῳ πιεῖν καὶ λα-
βῶν ἐφίλει μεταξὺ καὶ πρὸς τοὺς ὀφθαλμοὺς προσῆγε καὶ αὐθις
ἀφεώρα ἐς ἐμέ· (Luc. *DDeor.* 6, 2)

El deseo del tesalio por Hera le llevó muy lejos: intentar el concúbito con ella. Esta noticia está ya transmitida por Píndaro en la *Pítica* II, 26-28:

...μαινομέναις φρασίν
Ἥρας ὅτ’ ἐράσσατο, τὰν Διὸς εὖναι λάχον
πολυγαθές·

Cingano⁴⁵⁰ comenta *ad hoc* que “la definición de la pasión amorosa como locura... está ya en Homero... pero el ánimo de Ixión es ‘loco’ también porque pretende a la esposa legítima de Zeus, como precisa en la frase siguiente”. Nos transmiten también esta posible locura o rabia los escolios a la *Odisea*, XXI, 303:

ὑποπτεύσασα δὲ ἡ θεὸς ἀνήνεγκε τῷ Διὶ τὴν Ἰξίονος λύσσαν.

Pero además de Píndaro, son muchos los escolios y obras literarias que recogen el intento de violación: *sch. in Od.* XXI, 303; *sch. in Pi. P.* II, 57; *sch. in*

⁴⁴⁹ Cf. Ciavolella (1976).

⁴⁵⁰ Cingano en Gentili *et alii* (1995).

E. Ph. 676; Apollod. Epit. I, 20; D. S. IV, 69, 5 y Luc. Sat. 38, donde encontramos un nuevo detalle:

...τῇ Ἡρᾷ μεθύσθεις ἐπαχέει ὁ γενναῖος.

Posteriormente el intento de violación a Hera irá perdiendo interés respecto a otras partes del mito de Ixión y será ignorado y pasado por alto: Luciano, *Sacr.* 9:

(ὁ Ἰξίων καὶ ὁ Τάνταλος) ἐπεὶ δὲ ἦσαν
ὑβριστὰ καὶ λάλοι, ἐκεῖνοι μὲν ἔτι καὶ νῦν κολά-
ζονται...⁴⁵¹

Existe un documento iconográfico por la otra cara del cántaro de Nola (Londres, Brit. Mus. E 155, *LIMC* n° 1), cuyas imágenes no se sabe con certeza qué representan, pero que, según sostienen algunos intérpretes⁴⁵², bien podría ilustrar la locura que le sobrevino a Ixión tras el asesinato de Eyoneo y que podría haberle durado hasta el punto de intentar violar a Hera. El vaso, fechado hacia el 460 a.C., representa a Thánatos levantando el cadáver de un hombre (¿Eyoneo?); Ixión, desnudo y empuñando una espada, está arrodillado sobre un altar; una serpiente que representa una Erinis se enrolla alrededor de él y le muerde en el hombro; un personaje masculino (¿Zeus?) blande una piedra. Este vaso parece ilustrar también la petición de purificación de Ixión a Zeus.

Luciano intenta otro tipo de explicación para la conducta de Ixión, que no sea la locura como aportaban Píndaro en la *Pítica* II, 28 o los escolios a la *Odisea* XXI, 303. Parece que una forma de justificar tal ofensa hacia Hera es considerarle borracho, aunque bien podría tratarse tan sólo de una invención burlesca de Luciano, que encajaría de manera oportuna en el contexto de su obra:

...τῇ Ἡρᾷ μεθύσθεις
ἐπεχέει ὁ γενναῖος. (Luc. *Saturnalia*, 38, 11)

En Diógenes Laercio, I, 7, encontramos un testimonio que no apunta directamente sobre el personaje de Ixión, pero sí sobre un gramático llamado Demetrio, el cual recibió el sobrenombre de Ixión. Se dice que este gramático recibió tal sobrenombre porque al igual que el mítico Ixión hizo algo en perjuicio

⁴⁵¹ Cf. *Mythographi Vaticani* II, 106.

⁴⁵² Lochin (1990) 860-1.

de Hera, posiblemente a nivel textual o gramatical:

ἕνατος ᾽Αδραμυττηνὸς γραμματικὸς, ἐπικληθεὶς ᾽Ιξίων διὰ
τὸ ἀδικῆσαι τι δοκεῖν περὶ τὴν ᾽Ηραν·

Además, la *Suda* también nos aporta información sobre este gramático con referencia a la misma anécdota:

ἐπεκλήθη δὲ τοῦτο, ὥς μὲν τινες, διότι λεπίδας χρυσοῦ κλέπτων τοῦ ἐν
᾽Αλεξανδρίαι τῆς ᾽Ηρας ἀγάλματος ἐφωράθη, ὥς δὲ ἄλλοι, ὅτι ἀπεσύλησεν
<τὸ εὐριπίδειον> δρᾶμα φιλότιμον ἔχον τὸν ᾽Ιξίονα, ἕτεροι δὲ, ὅτι τῷ
διδασκάλῳ ᾽Αριστάρχῳ ἀντήρυσεν, ὥσπερ ὁ ᾽Ιξίων εὐεργετήσασιν αὐτὸν
τοῖς θεοῖς ἀχαριστεῖν ἐπεχείρησεν (Sud. s. v. Δημήτριος δ 430 Adler)

Se cuenta que recibió el sobrenombre porque fue sorprendido robando las laminillas de oro de la estatua de Hera en Alejandría; otros cuentan que él había expoliado el drama de Eurípides en el que aparecía un ambicioso Ixión, y otros porque había disputado con su maestro Aristarco a la manera de Ixión, ingrato a los dioses que le habían colmado de beneficios⁴⁵³.

Estas dos noticias apoyarían, por tanto, la información de que Ixión atentó contra la esposa de Zeus.

Tanto Píndaro (*P.* II, 26 μαινομέναις φρασίν) como los escolios a la *Odisea* (XXI, 303 λύσσα) subrayan que sólo la “locura” puede explicar el comportamiento del tesalio. De nuevo es Luciano (*DDeor.* 6, 3-4) quien nos ofrece otra “explicación”, acorde con el tono satírico que impregna su relato:

καὶ νῦν τῷ ᾽Ιξίῳ οἶδα καθότι συγγνώμην ἀπονέμεις ἅτε καὶ αὐτὸς
μοιχεύσας ποτὲ αὐτοῦ τὴν γυναῖκα, ἥ σοι τὸν Πειρίθουν ἔτεκεν.

La esposa de Zeus explica a éste que Ixión intenta tener amores con ella, de la misma manera que él los tuvo con la propia mujer de Ixión, y así vengarse⁴⁵⁴. Los argumentos que Luciano expone en este fragmento servirían para justificar la acción tan descabellada del tesalio, todo ello impregnado del tono paródico tan propio de Luciano.

La fuentes más antiguas que nos hablan de este pasaje del mito, no nos narran de qué modo Zeus se enteró de las pretensiones de Ixión hacia Hera, sino

⁴⁵³ Cf. Jouan-Van Looy (2000) 214-15.

⁴⁵⁴ Noticia de la relación amorosa entre Zeus y la esposa de Ixión se encuentra ya en la *Iliada* XIV, 318, donde Zeus claramente nombra a la mujer de Ixión entre sus amantes.

que tras los actos del tesalio, Zeus decide su castigo. En cambio, sí existen fuentes tardías que ponen en boca de Hera el relato por el cual Zeus se entera a través de ella de la pasión que domina a Ixión y de sus insanos propósitos. Por un lado Apollod. *Epit.* I, 20 indica expresamente:

...προσαγγειλάσης τῆς Ἡρας γινῶναι θέλων ὁ Ζεὺς, ...

Luciano en *Diálogos de los Dioses*, 6, 2 basa todo el argumento de este diálogo en cómo habría sido la conversación entre Hera y Zeus, donde ésta le expone el comportamiento de Ixión, y cómo Zeus decide cuáles serán las consecuencias de tales actos. Así, también, Nonno *Oratio* 5^a, h^a 32, nos informa de que Hera se lo cuenta a Zeus.

En cuanto a las fuentes eruditas, Simplic. *In Aristor. Cael.* 168^b (377 Heiberg) y los escolios a E. *Ph.* 1185 y a *Od.* XXI, 303 atestiguan también la noticia de que Hera, cansada de soportar la locura de Ixión, decide poner fin a la situación contándoselo a Zeus.

III. 2.4. EL ENGAÑO DE LA NUBE Y SUS CONSECUENCIAS

Ya sea a través de Hera o por sus propios medios, Zeus decide hacer una nube a semejanza de la diosa⁴⁵⁵. Atendiendo a las propias fuentes, el fin de tal acto por parte de Zeus puede deberse a dos causas:

a) Zeus por medio de la nube quiere estar totalmente seguro de que la información de Hera es verídica y que, en verdad, Ixión se quiere propasar con ella. Es la versión que nos ofrece el escolio a E. *Ph.* 1185:

ἐφ' ᾧ ἀγανακτήσας ὁ Ζεὺς βουλόμενός τε γινῶναι εἴ γε ἀληθές ἐστιν,
ἀπέϊκασε τῇι Ἡραι νεφέλην...⁴⁵⁶

b) Por el contrario, una mayor cantidad de fuentes, entre las que destaca la versión de Pi. *P.* II, 36-37, señalan que Zeus construye una nube

⁴⁵⁵ Cf. Gentili *et alii* (1995) *ad* Pi. *P.* II, 36, donde se citan otros ejemplos del εἶδωλον que crea una divinidad para engañar y castigar a un mortal. En el fr. 260 Merkelbach-West de Hesíodo, Zeus crea una nube con la figura de Hera para castigar a Endimión, que fue enseguida precipitado al Hades. El motivo del εἶδωλον, engaño creado por una divinidad, aparece ya en *Il.* V 499 ss., Hesíodo fr. 23 a, 21 Merkelbach-West, Estesícoro fr. 193, 5 Davies.

⁴⁵⁶ Cf. *Sch. in Od.* XXI, 303; Apollod. *Epit.* I, 20; Ps-Nonn. *sch. Myth. Oratio* 5^a, h^a 32.

semejante a Hera como castigo a las pretensiones del tesalio. Zeus hace a Ixión presa de un gran engaño, ya que éste no llega a darse cuenta de las diferencias entre Hera y la nube y yace con ella, quedando sentenciado su eterno castigo. Así en *sch. in A. R. III*, 62:

καὶ ἀγνισθεὶς ἠράσθη τῆς Ἥρας· ὁ δὲ Ζεὺς νεφέλην, ὁμοιώσας Ἥραι
παρακαμίζει αὐτῷ...⁴⁵⁷

Existe una versión más tardía en la que se considera que no fue Zeus quien modeló la nube, sino la propia Hera. Encontramos esta noticia en un escolio a Luciano, *Pisc.*, 12, 25, donde Hera forma la nube para poder complacer a Ixión:

...ἐρασθέντι δὲ τὴν Ἥραν χαριζομένην αὐτῷ νεφέλην εἰς ἑαυτὴν
ἀπεικάσασαν ἔαν Ἰξίονι χρῆσθαι ὥς ἑαυτῇ.

Esta información sólo la encontremos en este escolio y en *Simpl. In Aristot. Cael.* 168^b (377 Heiberg), lo que nos hace pensar que no formaba parte de la tradición generalizada⁴⁵⁸. Como tal, la noticia negaría la parte del mito en la cual Zeus castiga a Ixión por querer violar a Hera. Y se podría suponer, además, que habría habido cierto consentimiento por parte de la diosa hacia la conducta de Ixión. Puesto que, aunque su posición de esposa de Zeus la impide participar de semejante bajeza, sí habría consentido que Ixión yaciese con una replica de su propia imagen.

Higino en su *Fábula LXII* recoge también la versión acerca de que la artesana fue Hera, pero no por su propia voluntad, sino porque Zeus se lo ordena:

Iuno Iovis iussu nubem supposuit...

De una manera u otra Ixión cae en el engaño y, creyendo estar junto a Hera, se unió a la nube: *Pi. P. II*, 36-37:

ποτὶ καὶ τὸν ἵκοντ' ἐπεὶ νεφέλαι παρελέξατο
ψεῦδος γλυκὺ μεθέπων αἰδρις ἀνὴρ.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Cf: Critias, fr. 15 a D *TrGF*; *sch. in Pi. P. II*, 71; D. S. IV, 69, 2; Luc. *DDeor* 6, 4.

⁴⁵⁸ Esta versión la siguen algunas fuentes latinas como Fulgentius, *Mit. Lib.* 2, 14; Hyg. *Fab.* 62; Seru. *Aen.* 6, 286; Lactancio *in Stat. Theb.* 4, 539; *Mit. Vat.* 2, 106.

⁴⁵⁹ Cf: Apollod. *Epit.* I, 20; D. S. IV, 69, 5; Plu. *Agis*, 1; Plu. *Maxime cum princ. phil. disserendum* 777e; Luc. *Pisc.* 12; Synes. *Dion*, 44; Ps-Nonn. *sch. Myth. Oratio* 5, h^a 32, 18; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Pi. P. II*, 40b. Los autores latinos que recogen la unión entre Ixión y la

La unión entre Ixión y la nube es considerada por Píndaro como:

ἄνευ οἱ χαρίτων (*P. II*, 41)

Esta expresión puede ser interpretada de varias maneras:

Entendiendo χάρις como “unión sexual” podemos concluir que no hubo plena unión entre Ixión y la nube: *sch. in Pi. P. II*, 78a:

ἀντὶ τοῦ ἔξω συνουσίας. χαρίζεσθαι γὰρ κυρίως λέγεται τὸ συνουσιάζειν.

Así también es entendida esta expresión por Plutarco en *Erótico* 751d:

ὥς καὶ Πίνδαρος ἔφη τὸν Ἡφαιστον “ἄνευ χαρίτων” ἐκ τῆς Ἥρας
γενέσθαι.

Me parece muy acertada la hipótesis de Cingano⁴⁶⁰, quien propone que ἄνευ χαρίτων muestra la incapacidad de establecer una relación de reciprocidad ente Ixión y la nube: su unión, simulacro carente de identidad y de sentimientos, no pudo ser una verdadera relación amorosa, ni existir el placer que se deriva de un intercambio recíproco⁴⁶¹, presupuesto en la noción de χάρις.

Los escolios a Píndaro ofrecen también una interpretación alternativa que tendría relación con el linaje de los descendientes, los centauros, quienes eran agrestes y sin gracia, es decir, que no serían apreciados ni por los hombres ni por los dioses.

Los escolios a la *Odisea* XXI, 303 nos añaden el dato del lugar donde pudo haberse llevado a cabo esta unión, en la habitación del propio Ixión:

νεφέλην γὰρ Ἥραι παρειακάσας μόνην ἐν τῷ θαλάμῳ τοῦ Ἰξίωνος
κατέλιπεν...

Si Zeus creó a la nube para saber la verdad, de esta manera consiguió su propósito, y, como consecuencia de ello, Ixión va a ser castigado por tal insolencia. Si, por el contrario, el fin era ser uno de los primeros castigos que Zeus decide aplicarle, no será el último, y, además, su unión con la nube traerá consecuencias funestas:

nube son: Ou. *Met.* XII, 505; Luc. *Bellum Civile* VI, 368 e Hyg. *Fab.* XXXIII, 1; XXXIV, 1 y LXII, 1.

⁴⁶⁰ En Gentili *et alii* (1995) *ad hoc*, 381. Cf. Brillante (1995) 33-38; y, en general, Maclachlan (1993).

⁴⁶¹ Cf. Bonanno (1973) 110-123; Bittrich (2005).

a) Según los escolios a la *Iliada* XIV, 317c 2, Zeus decide matar a la esposa de Ixión:

Μετὰ δὲ τὸ φθαρῆναι αὐτὴν ὑπὸ Διὸς...

b) La consecuencia directa de la unión entre Zeus y la nube fue la descendencia, que por sí misma puede interpretarse como un castigo más:

Según algunas fuentes, la nube dio a luz a una raza monstruosa, los centauros: *sch. in Il. I, 266-268 Erbse*:

οἱ δὲ Κένταυροι κατὰ μὲν τοὺς ποιητὰς λέγονται Ἰξίονος καὶ νεφέλης.⁴⁶²

Otras fuentes, por el contrario, dan como descendiente a Centauro, siguiendo a *Pi. P. II, 42-47*:

(νεφέλη)... τέκεν γόνον ὑπερφίαλον
...τὸν ὀνύμαζε τράφοισα Κένταυρον,⁴⁶³

El escolio a Luciano, *Piscator* 12, 6 considera que el nombre de Centauro y los centauros en general haría referencia a la unión entre Ixión y la nube, ya que se interpreta como κεντεῖν αὔραν “penetró (en sentido sexual) el aire”.

οἱ Κένταυροι ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔσχον. καὶ τὸ σύμπτωμα
εἰς ὄνομα ἔλαβον· παρὰ γὰρ τὸ τὴν αὔραν κεντεῖν τὸν
Ἰξίονα ἐπὶ τῇ γενέσει Κένταυρος τὸ ἀπὸ τούτου ἐκλήθη.

Habitualmente, las fuentes que hablan de un único descendiente le nombran de manera general como Centauro. Las que hablan de un linaje plural recogen entre los centauros el nombre de Quirón⁴⁶⁴. Así por ejemplo el escolio a

⁴⁶² Cf. Critias fr. 15 a D *TrGF*; D. S. IV, 69; *sch. in Il. I, 266-8*; *sch. in Lyc. 1200, 34*; *sch. in A. R. I, 554*; *sch. in Luc. Pisc. 12*; Philostr. *Im. 2, 3, 1*; Seru. *ad Aen. VI, 286*; Plu. *Agis, I*; Ou. *Met. XII, 504*; Luc. *Bellum Civile VI 386 ss.*; Hyg. *Fab. LXII*.

⁴⁶³ Cf. Apollod. *Epit. I, 20*; Simplic. *Cael. 168^b* (377 Heiberg); *sch. in E. Ph. 1185*; *sch. in Od. XXI, 303*; *sch. in Pi. P. II, 40b*. Cf. Cingano en Gentili *et alii* (1995) *ad Pi. P. II, 43*, quien señala muy acertadamente que Píndaro insiste en que fue el único hijo (v. 43 μόνα καὶ μόνον), para subrayar así el aislamiento del Centauro “progresivamente caracterizado como doble de Ixión, excluido del mundo humano y del divino (οὐτ’ ἐν ἀνδράσι... νόμοις)”. Luego remite a otros textos que nos hablan de la ἀνομία, la ὕβρις y el aislamiento de los centauros. Cf. pp. 49-50, sobre el episodio de los centauros, y también las pp. 382-3 *ad vv. 45-8*.

⁴⁶⁴ Según un escolio a *Lyc. 1200, 33* Quirón no es hijo de Ixión sino de Crono: μόνος δὲ τῶν Κενταύρων ὁ Χείρων ἐκ τοῦ Κρόνου ἐγγενήθη οἱ δὲ λοιποὶ πάντες Κένταυροι παῖδες εἰσιν Ἰξίονος καὶ Νεφέλης... . Esta precisión se debe probablemente al hecho de que Quirón es, junto con Folo (para quien se propone también una genealogía diferente del resto de los centauros), el único centauro que no comparte con sus congéneres las características negativas, son centauros “buenos” (*Pi. P. III y IX, 29 ss.*). Para Quirón hijo de Crono, cf. *P. III, 4, IV, 115 y N. III, 47*. Véase Giannini, en Gentili *et alii* (1995), *ad P. IX, 29*.

A. R. I, 554:

φησὶν Ἰξίονος υἱὸν εἶναι Χείρωνα ὥσπερ καὶ τοὺς λοιποὺς τῶν
Κενταύρων.

De esta tradición se aparta únicamente Higino en *Fab.* XXXIII, 1, quien da el nombre de Euritión al fruto de la unión de Ixión y la Nube:

Eurytion Ixionis et Nubis filius...

Este Euritión pertenecía a la raza de los centauros y asistió a la boda de Pirítoo e Hipodamía. Allí fue uno de los que se emborrachó y cometió grandes atropellos, por lo que recibió el castigo de que le fueran cortadas las orejas y la nariz, como a otros centauros más.⁴⁶⁵

Si aceptamos la tradición que hace a todos los centauros hijos de Ixión daríamos como verdadera la noticia que nos aporta Higino en su fábula, pues Euritión, como centauro que es, también sería hijo del tesalio. Por el contrario, si de la unión de Ixión con la Nube sólo surgió, como descendiente, un centauro, suponemos que Higino habría cambiado uno por otro los nombres de dos de los centauros, puesto que la mayoría de las fuentes nombran a Quirón, y no a Euritión, como hijo de Ixión.

Una tradición diferente sobre la genealogía de Centauro aparece recogida en el escolio a la *Iliada* I, 266-268 Erbse, donde se nos cuenta que éste no nació de una nube sino de una tal Dúlida (de la cual no tenemos más noticias⁴⁶⁶), como fruto de su unión en una misma noche con Ixión y Pegaso:

τινὲς δὲ Δουλίδι Ἰξίονα μιγῆναι, ἅμα δὲ καὶ Πήγασον τὸν περὶ τὸν
κατὰ τὴν αὐτὴν νύκτα, ἐξ ᾧ γενέσθαι Κένταυρον,

Píndaro en la *Pítica* II, 45 ss. considera que de la unión de Centauro con las yeguas magnesias provienen el resto de los centauros:

τὸν ὀνύμαζε τράφοισα Κένταυρον, ὃς
ἵπποισι Μαγνητίδεσσιν ἐμείγνυτ' ἐν Παλίου
σφυροῖς,

En cuanto a la forma de Centauro (o centauros) al nacer, de la *Pítica* II, 48 se deduce que era antropomorfo, y que sólo después de su unión con las

⁴⁶⁵ Ruiz de Elvira (1982) 313-4.

⁴⁶⁶ Ruiz de Elvira (1982) 312.

yeguas de Magnesia su descendencia asume forma equina en la parte inferior del cuerpo⁴⁶⁷. Una segunda versión considera que la imagen de Centauro era de doble aspecto, humano y equino, desde su nacimiento⁴⁶⁸.

Esta doble naturaleza debe entenderse a través de dos puntos de vista:

Desde un plano externo, atendiendo a la forma física de estos seres. Esta raza monstruosa es híbrida, es decir, se compone en su parte superior de cabeza y tórax humano y, en cuanto a su parte inferior, está compuesto de tronco y patas con forma equina, como consecuencia de la unión de ambos progenitores. La parte superior es heredada por parte paterna y la inferior por parte materna. Para entender la mezcla de formas, el escolio a la *Odisea*, XXI, 303 nos explica que las nubes solían asemejarse en su forma a figuras de caballos:

γίνεται δὲ ἐκ τῆς νεφέλης παῖς Ἰξίονος διφυῆς τὰ μὲν κατώτερα μέρη
τῆς μητρὸς ἔχων· αἱ γὰρ νεφέλαι ἵπποις εἰκόασι· τὰ δὲ ἀνώτερα μέρη
ἀπὸ τοῦ ὀμφαλοῦ μέχρι τῆς κεφαλῆς τοῦ πατρὸς Ἰξίονος.

Desde un punto de vista interno, también observamos la doble naturaleza de los centauros. La naturaleza psicológica de estos seres parece estar marcada por una dualidad, de la que podríamos suponer que la parte más racional le llegara por parte de padre, puesto que éste es un hombre, y que la parte más irracional procedería de la madre, que es un ser extraordinario y de un gran componente animal. Pero como acertadamente apunta Cingano⁴⁶⁹, esta dualidad no parece ser tan clara, ya que Centauro es un “doble” de Ixión que destaca por su desmesura⁴⁷⁰. Ixión peca de una *hýbris* que le lleva no sólo a cometer un crimen familiar, sino también a jactarse ante el propio Zeus y sobre todo a corresponder con ingratitud a todos los privilegios que el dios le concedió. Además de esto, la unión contra natura de Ixión con la nube aporta a Centauro una *hýbris* erótica y una desmesura que será constante, posteriormente, en el comportamiento de los centauros y que se confirma cuando su preferencia le lleva a unirse con las yeguas de Magnesia, seres animales. Son, por tanto, los centauros seres marginales de doble naturaleza, humana y bestial, al tiempo que presentan la oposición entre “animalidad” y cultura, entre φύσις y νόμος.

⁴⁶⁷ Cf. *sch. in Pi. P.* II, 78d y *Eust. in Il.* I 268.

⁴⁶⁸ Cf. *sch. in Od.* XXI 303 y *sch. in E. Ph.* 1185. Cingano en Gentil *et alii* (1995) ad 45-48.

⁴⁶⁹ Cingano en Gentili *et alii* (1995) 381 ss.

⁴⁷⁰ Cf. Buxton (1994) 206.

En el siglo IV. a.C. aparece documentada una versión racionalista del origen de los centauros que conocemos por Paléfato⁴⁷¹. En su obra *De incredilibus*, 1, 8 nos narra que Ixión promete una recompensa a quien sea capaz de matar a unos toros que sembraban el pánico en el monte Pelión. Se presentan como voluntarios unos jóvenes que proceden de una localidad llamada Νεφέλη. Estos jóvenes a caballo lograron matar a los toros y recibieron el nombre de centauros⁴⁷² por ir a caballo. Ixión les paga la recompensa y estos chicos-centauros por su hazaña se vuelven soberbios incluso contra el tesalio.

III. 2.5. EL CASTIGO

Volvamos de nuevo al castigo de Ixión, que no quedó reducido al engaño con la nube ni a la descendencia: además, será condenado a un castigo eterno. Esta parte del mito es la más documentada de todas. Entre las fuentes hay pocas divergencias y sí muchos puntos en común al narrar el castigo, que son los siguientes:

- Ixión es castigado por orden divina.

Coinciden la mayoría de las fuentes en admitir que el castigo provenía del propio Zeus⁴⁷³, el cual se sentía traicionado por la ingratitud de Ixión. Así lo refleja el coro del *Filoctetes* de Sófocles (v.679):

ὥς ἔβαλεν παγκρατῆς Κρόνου παῖς.⁴⁷⁴

E Higino en la *fábula* LXII precisa que no es Zeus propiamente quien impone el castigo al ingrato, sino que lo hace Mercurio por orden del Crónida:

At Mercurius Iovis iussu Ixionem ad inferos in rota constrict.

Si atendemos a las fuentes iconográficas que nos han llegado, debemos

⁴⁷¹ Vid. cap. I. 3.3.1. Paléfato.

⁴⁷² Paléfato supone que la palabra “centauro” deriva de κεντάννυμι (compuesto de “disparar”, “asestar”) y ταύρος: “el que dispara o asaetea a los toros”. Cf. Sanz Morales (2002) 221, n. 6.

⁴⁷³ En Píndaro no se indica explícitamente, pero creo que podría deducirse que es Zeus el autor del castigo.

⁴⁷⁴ Cf. Apollod. *Epit.* I, 20; Luc. *DDeor.* 6, 5; Ps-Nonn. *schol. Myth. Oratio* 5, h^a 32, l. 19; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Pi. P.* II, 40b; *sch. in S. Ph.* 678.

destacar que aquéllas que tratan el tema del juicio de Ixión nos ofrecen diferentes interpretaciones del mito⁴⁷⁵. Por un lado contamos con un fragmento de cratera-escifo de la colección de Basilea (Cahn HC 541, *LIMC* n° 2) en la que podemos ver a Zeus en su papel de juez y Hera en el de acusadora. Frente a este testimonio nos ha llegado una pintura mural de Pompeya (VI, 15, I, *LIMC* n° 5) donde, en contra de la tradición literaria, Ixión es juzgado por Hera. Pero, en sentido general, la ejecución de la sentencia en la iconografía griega y romana es confiada a Hefesto que, a veces, es ayudado por Bía y Kratos, personajes introducidos por el teatro (cf. A. *Pr*)⁴⁷⁶. A veces estos personajes son ayudados o reemplazados por Atenea como en el relieve de Pompeya (Antiquario, *LIMC* n° 4). Iconográficamente a veces el juicio aparece combinado con la ejecución de la sentencia o el comienzo del castigo.

- Ixión inmovilizado a una rueda que gira.

Son muchas las fuentes que nos documentan que Ixión quedó atado eternamente a una rueda; ya Píndaro *P.* II 22-23 y 40-41a indica que la rueda gira eternamente y también encontramos recogida la misma noticia en Eurípides, *H F*, 1297:

καὶ τὸν ἄρματῆλατον
'Ιξίων' ἐν δεσμοῖσιν ἐκμιμήσομαι.⁴⁷⁷

En cuanto a la descripción de la rueda, encontramos diferencias en su forma según las fuentes. Aunque todas parecen tener en mente una rueda de carro común, algunas adornan la rueda de una manera muy fantasiosa.

Por un lado Píndaro nos describe que la rueda poseía cuatro radios:

τὸν δὲ τετράκναμον ἔπραξε δεσμόν... (*P.* II, 41)

La iconografía nos muestra cómo al principio era representada la rueda

⁴⁷⁵ Lochin (1990) V, 1, 554-7; (1990) V, 2, 860-2.

⁴⁷⁶ Fr. de cratera-escifo col. Basilea Cahn HC 541 = *LIMC* n° 2; Leningrado Ermitage 1717 = *LIMC* n° 3; Pompeya Antiquario = *LIMC* n° 4; Ánfora de Berlín 3023 = *LIMC* n° 15; Pompeya VI, 15, I = *LIMC* n° 5.

⁴⁷⁷ Cf.: E. *Ph.* 1185-6; S. *Ph.* 678; Critias, fr. 5 *TrGF*; Apollod. *Epit.* I, 20; Philostr. *VA*, VII, 12, 20; Luc. *DDeor.* 6, 4 y *Podagra*, l. 11; D. Chr. *Oratio* IV, 123 y XXXII, 75; Gr. Naz. *Theol.* pág 449; Ps-Nonn. *Schol. Mythol. Oratio* 5, h^a 32, l. 20 y D. XXXV, l. 296; Cyr. *De adoratione*, vol. 68, pag. 444, l. 45 Migne; *sch. in A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Od.* XXI, 303; *sch. in Pi. P.* II, 39, 40b, 77b. Y ente los latinos destacan: Prop. IV, 11, 23; Tibul. I, 3, 73; Verg. *G.* III, 38; IV, 484; *Aen.* VI, 618; Appendix Verg. *Aetna*, 83; Ou. *Met.* IV, 461-5; Phaed. *Fabularum appendix*, 7, 1; Seneca, *Medea* 744; *Hercules* 750; *Octavia*, 623; *Apocol.* 14, 3, 6; *Ep. ad Lucilium*, 24, 18, 2; Statius, *Theb.* VIII, 50; Hyg. *Fab.* LXII.

como la de un carro, así en el *kántharos* de Nola (*LIMC* n° 1)⁴⁷⁸. Posteriormente en la época romana suele aparecer representada como una rueda de carreta, así en el mural de Pompeya VI, 15, 1 (*LIMC* n° 5).

Los escolios a Píndaro, *P.* II, 73a nos aclaran que en esos cuatro ejes se ataron las manos y los pies de Ixión. El raro compuesto τετράκνημον aparece en *Pi. P.* IV, 214 y describe la rueda del ἵυγξ, instrumento de magia erótica en perenne movimiento⁴⁷⁹, por lo que se han intentado establecer relaciones entre ésta y la rueda de Ixión. Pero el castigo de Ixión puede ser entendido desde otra perspectiva, simplemente como el reflejo de un tipo de tortura común en la antigüedad griega, en la cual los criminales y los esclavos eran atados a una rueda y sujetos a ella mientras se estiraban y retorcían sus miembros a la vez que se les azotaba y quemaba.

El ánfora de Capua (Berlín 7336, *LIMC* n° 14) bien podría mostrar esta rueda de cuatro radios, pero con toda seguridad el pintor está más influido por la pieza dramática de Eurípides que por la pieza lírica de Píndaro.

Boyce considera que la rueda de cuatro radios no era la forma habitual para esta época y que Píndaro la inventó para adaptarse al tipo de castigo de Ixión, así cada uno de sus miembros podía ser atado a un radio. De esta forma de rueda tan “inusual” se hace eco el esolio a Píndaro, *P.* II, 73b, que argumenta la existencia frecuente de ruedas con más ejes, de seis, la que realmente utilizaban los hombres, y de ocho, que eran los necesarios para que el carro aguantase el excesivo peso del armamento de los dioses, tal y como parece deducirse del comentario de Homero (*Il.* V, 723)⁴⁸⁰:

οἱ δὲ ἀρμάτριοι τροχοὶ τῶν ἀνθρώπων ἑξάκνημοὶ εἰσιν, οἱ δὲ τῶν θεῶν δι' ὑπερβολὴν τοῦ κόσμου παρὰ τῷ Ὀμήρῳ ὀκτάκνημοι εἶναι λέγονται. οἰκείως δὲ ὁ Πίνδαρος τὸν τοῦ Ἰξίονος τροχὸν τετράκνημον εἶπεν, ἵνα τοῖς μὲν δυσὶ ποσὶ τὰς δύο, ταῖς δὲ χερσὶ τὰς δύο προσάψῃ κνήμας.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Numeración perteneciente a *LIMC*, V, s.v. Ixion. Cf. Cratera-escifo col. Basilea Cahn HC 541 (*LIMC* n° 2); Fondo de copa Atenas, Ágora P 26228 (*LIMC* n° 8); Fondo de copa Roma, Antiquarium forense (*LIMC* n° 11); Fondo de copa Tübingen, Univ. 67. 6202 (*LIMC* n° 12); Fragmento de escifo, Metaponto, Antiquarium 29340 (*LIMC* n° 13).

⁴⁷⁹ Para la posibilidad de que la rueda de Ixión aluda irónicamente a la rueda de seducción mágica vid. cap. I. 2.2.1. Píndaro, *Pítica* II, 21-48 *com. ad. vv.* 40-41a.

⁴⁸⁰ Cf. Wiesner (1968); Greenhalgh (1973).

⁴⁸¹ *Sch. in Pi. P.* II, 73b Drachmann.

Por otro lado, se nos informa también de cuál es el material del que estaba hecha la rueda. Según el escolio a la *Ilíada* I, 268 Erbse, ésta era de hierro:

Ἰξίων... ἐπὶ τροχοῦ σιδηροῦ.

La iconografía más antigua concebía una rueda de madera en lugar de la de hierro, tal y como propone Boyce⁴⁸² a partir del análisis las imágenes que se vislumbran en los fragmentos de dos copas de figuras rojas y que según este autor representarían la rueda de Ixión, pues en ella se aprecian los cuatro radios.

Las ataduras de Ixión también son descritas de maneras diferentes según los textos. La versión más generalizada es aquella en la que lo que mantiene atado a Ixión son trabas, que Píndaro en *P.* II, 41, califica como indisolubles:

ἐν δ' ἀφύκτοισι γυιοπέδαις
πασῶν τὰν πολύκοινον ἀνεδέξατ' ἀγγελίαν.

En Apolonio Rodio III, 62 se nos describen unas ataduras de bronce:

λυσόμενος χαλκέων Ἰξίονα νειόθι δεσμῶν, ...

Y en Virgilio, *Geórgicas*, 3, 37-39, se dice que sus ataduras son lazos de serpiente⁴⁸³:

Invidia infelix Furias amnemque severum
Cocyti metuet tortosque Ixionis anguis
immanemque rotam et non exuperabile saxum.

La iconografía nos refleja también la diversidad de ligaduras que podemos encontrar en las distintas fuentes literarias. En dos fragmentos de copas (Atenas, Ágora P. 26228, *LIMC* n° 8 y Tübingen, Univ. 67. 6202, *LIMC* n° 12) podemos apreciar cómo las ataduras son simples cordeles. Más tarde en el fragmento de cratera-escifo (col. Basilea Cahn 541, *LIMC* n° 2), en la cratera de Ruvo (Leningrado, Ermitage 424, *LIMC* n° 3) y en el ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* n° 15) aparecen ataduras metálicas que podrían ser reflejo de las que se utilizaban en el teatro. A veces unas serpientes, animales consagrados a las Erinias, pueden, como en la literatura, reemplazar o reforzar las ataduras, tal y

⁴⁸² Boyce (1974) 181 ss.

⁴⁸³ Cf.: *Mythographi Vaticani* I, 14 y II 128.

como se refleja en el ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* nº 15).

Los escolios a Eurípides, *Ph.* 1185 nos describen una rueda más temible, puesto que está encendida en llamas, lo que da una nota sobrenatural a la escena:

οἱ δὲ ὅτι καὶ πύρινος ἦν ὁ τροχός, φάσιν·

La iconografía nos ha dejado restos de esta representación de la rueda en llamas en la cratera de Leningrado (Ermitage 424, *LIMC* nº 3), en el ánfora de Capua (Berlín 7336, *LIMC* nº 14) y en otra ánfora de Cumas (Berlín 3023, *LIMC* nº 15).

En Píndaro *P.* II, 22 encontramos ya la descripción de una rueda con alas, que aparece también en tres escolios: así el escolio a *Odisea* XXI, 303:

ἀλλὰ τροχοὺς ποιήσας ὑποπτέρους ἔδησε τὸν Ἰξίονα...⁴⁸⁴

Esta rueda alada tan insólita podría haber surgido para reflejar gráficamente la idea de que está girando por el aire⁴⁸⁵. Es allí donde la sitúan autores como Apolodoro, *Epit.* I, 20⁴⁸⁶:

...φερόμενος διὰ πνευμάτων ἐν αἰθέρι ταύτην τίνει δίκην.

La rueda con alas aparece representada iconográficamente para anunciar, durante el juicio, el vuelo futuro de la rueda, así en el *kántharos* de Nola (Brit. Mus. E 155, *LIMC* nº 1) y en la cratera-esifo col. Basilea (Cahn HC 541, *LIMC* nº 2).

Las primeras representaciones del castigo de Ixión en el cielo que hemos conservado son de finales del VI a.C. y aparecen en dos fragmentos de medallones de copas (Atenas, Ágora P 26228, *LIMC* nº 8 y Roma, *Antiquarium Forense*, *LIMC* nº 11). Pero la inmensa mayoría de las fuentes literarias que recogen el castigo de Ixión no lo creen rodando eternamente por el cielo, sino que lo sitúan en el Hades, donde están los que pagan castigos eternos como Sísifo o Tántalo. Esta tradición surge en una época posterior a la que le sitúa en el aire y nos la documentan una larga lista de autores y escolios; recogemos el testimonio de Apolonio Rodio, III, 61 porque es el primer autor que nos ha llegado que sitúa la rueda de Ixión en el Hades:

εἰ καὶ περ ἐς Ἄϊδα ναυτίλληται

⁴⁸⁴ Cf.: *sch.* in E. *Ph.* 1185; *sch.* in Pi. *P.* II, 41

⁴⁸⁵ Cf. Cingano en Gentilii *et alii* (1995) 374 *ad vv.* 22-23.

⁴⁸⁶ Cf. P. *Pi.* II, 21; *sch.* in P. *Pi.* II, 40b; *sch.* in *Od.* XXI, 303; *sch.* in Eur. *Ph.* 1185; *sch.* in Luc. *DDeor.* 6; Apollod. *Epitome* I, 20.

λυσόμενος χαλκέων ἰξίονα νειόθι δεσμῶν, ...⁴⁸⁷

La primera imagen de Ixión en el mundo infernal es probablemente un poco anterior al texto de Apolonio de Rodas (330-310 a. C.). Sobre el cuello del ánfora de Ruvo (Ermitage 424, *LIMC* n° 2) aparece representada una escena próxima a un juicio donde aparecen un mensajero, que podría ser Iris, un dios que asiste a la acción, que puede tratarse de Hades, y Hefesto que hace cumplir el castigo. Si el dios es Hades y no Zeus estaríamos ante una imagen del castigo en el infierno. Ya en época romana Ixión está totalmente integrado en el mundo infernal, no sólo en la literatura, sino también en la iconografía: en un fragmento de sarcófago (Città del Vaticano, Museo Pio Clementino, Galleria dei Candelabri 2465, *LIMC* 19) aparece Ixión, desnudo y atado a la rueda, acompañado de Tántalo y Sísifo, ambos ejemplos de castigados eternos en el Hades.

- Debe repetir una frase

Por último, Ixión debe reconocer que ha correspondido ingratamente a quien se había portado bien con él. Por eso una de las condiciones del castigo consiste en la obligación de repetir eternamente una máxima que aleccione a quienes estén en una situación similar a la que él estuvo. Según las fuentes la frase varía en la expresión exacta, pero no en contenido. Todas se podrían resumir en que hay que corresponder con bien a quien te haya hecho el bien, como indica Píndaro, *P.* II, 24:

τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς
ἐποιομένους τίνεσθαι.⁴⁸⁸

Independientemente de la morfología de la rueda o cómo estaba atado a

⁴⁸⁷ Cf. D. S. 4, 69; Luc. *DDeor.* 6, 4 y *Nec.* 14; Hyg. *Fab.* LXII; Philostr. VA. II, 35, l. 27; I. *BI*, II, 156; Clemens Romanus, *Homilia*, 4, 3; Gr. Naz. *Contra Iulianum Imperator*, 35; *sch. in Il.* I, 248; *sch. in D. Oratio*, 24; *sch. in E. Ph.* 1185; *sch. in Pi. O.* I, 97a; Seru. *Aen.* 6, 601; Lac. *Pl. Stat. Theb.* 4, 539; *Myth. Vat.* 1, 14; 2, 106. En la literatura romana todos aquellos autores que hablan de Ixión como castigado lo ubican en el Hades, entre ellos: Hor. *C.* III, 11, 21; Verg. *Aen.* VI, 601; Ou. *Met.* X, 42; Seneca, *Medea* 744; *sch. in Verg. G.* 3, 38.

⁴⁸⁸ Cf. *sch. in E. Ph.* 1185: χρή τιμᾶν τοὺς εὐεργέτας.; *sch. in Od.* XXI, 303: ὡς τοὺς εὐεργέτας ἀμείβεσθαι προσήκεν.; *sch. in Pi. P.* II, 39: ὥστε τὸν εὐεργέτην προσηνέσιν ἀμοιβαῖς μετερχομένους ἀμείβεσθαι.; *sch. in Pi. P.* II, 40b: ὡς προσήκει τοὺς εὐεργετήσαντας βελτίοσιν ἀμείβεσθαι καὶ μὴ τοῖς ἐναντίοις καταβλάπτειν.; *sch. in Pi. P.* II, 41: ὅτι δεῖ τοὺς εὐεργέτας ἀντευεργετεῖν y *sch. in Pi. P.* II, 77b: τὸν εὐεργέτην ἀγαναῖς ἀμοιβαῖς ἀμείβεσθαι.

ella, lo que no encontramos en el gran número de pasajes griegos que citan el mito de Ixión es noticia alguna de que su castigo en algún momento pudiese detenerse. Sin embargo, la literatura latina sí nos aporta esta novedad, informándonos de cómo el castigo se interrumpió en algún momento. El primer autor que aporta un motivo para detener los castigos es Virgilio (*G.* IV, 481-484): la llegada de Orfeo a los infiernos en busca de su esposa. Al oír las palabras de angustia que el bardo pronuncia, hasta los castigos se detendrán momentáneamente⁴⁸⁹.

También está documentado el deseo de ciertos personajes de que cesen los castigos, aunque tal deseo luego no se cumpla. Es el caso de Cornelia (*Prop.* IV, 11, 23), quien pide que para escuchar sus palabras se detenga la piedra de Sísifo, que Ixión pare por un momento de repetir su frase y así, sucesivamente, el resto de castigos eternos en el Hades. Medea desea que todos asistan a su propia boda con Jasón, incluidos los habitantes del inframundo (*Séneca, Medea* 743-744) y Teseo solicita poder liberar a alguno de los condenados y asumir él su castigo para así pagar por haber asesinado a su propio hijo (*Séneca, Fedra* 1229-1237). Tampoco se cumplirá su deseo, sino que deberá vivir acompañado de la angustia de saber el delito que ha cometido.

La primera lista de castigos infernales que encontramos en la literatura griega procede de *Odisea* XI, 576-ss. En ella se cita a Ticio, a Tántalo y a Sísifo, pero no a Ixión, a quien por esta época se le situaba vagando por el aire. Será posteriormente, hacia el cambio de era, cuando encontremos en las obras de los autores latinos⁴⁹⁰ abundancia de pasajes de descripciones infernales con listas de castigados, incluido Ixión, convertidas ya en un *topos* literario. Estas listas sirven como recurso a los autores para describir y ubicar el infierno, además de que la descripción de sus terribles castigos provoca pavor a los lectores. Hasta tal punto se convierten en un *topos* literario que ayude a situar visualmente el Hades que

⁴⁸⁹ También Horacio en sus *C.* III, 11 y *Ou. Met.* X, 42 recogen este motivo.

⁴⁹⁰ Verg. *G.* III, 37-9; *Aen.* VI, 601-619; Hor. *C.* III, 11, 11-24; *Tibul.* I, 3, 73-80; *Prop.* IV, 11, 23-28; *Ou. Met.* IV, 457-463; X, 41-5; Seneca, *Hercules furens* 750-759; *Phaedra* 1229 ss; *Agamemnon* 15 ss; *Hercules Oetaeus* 942 y 1068 ss; *Octavia* 619-23; *Apocol.* 14, 3, 3- 14, 4, 2; Statius, *Theb.* IV, 537-40. También podemos encontrar esta lista de condenados en autores eclesiásticos y escritores griegos: Clemens Romanus, *Homilia* I, 4, 3; V, 6, 1; Cyr. Al. *Homilia* VI, vol. 77, 509M.; I. *Bl.* II, 156, 1-7; Luc. *Menippus* 14; *Hist. Cons.* 57; *Podagra* 11.

da la impresión de que si no se nombra a Ixión, Tántalo, Sísifo, Ticio, las Danaides...etc, realmente no parecería que la acción estuviese sucediendo allí.

III. 3. ETIMOLOGÍA DEL NOMBRE DE IXIÓN

Una vez estudiadas las diversas versiones del mito de Ixión, nos proponemos analizar si alguna de ellas pudo influir en la formación del nombre de Ixión o, si, por el contrario, fue la etimología de su nombre la que hizo que se creara una historia mítica a su medida. Este debate no resulta nuevo, pues, ya desde épocas muy antiguas, el nombre de Ixión y su mito suscitaron curiosidad y surgieron entre los autores ideas (a veces de lo más peregrinas) para conectar el nombre con la historia mítica. Las diversas teorías propuestas a menudo no consiguen distinguir entre la posible etimología popular de su nombre y la original. Este hecho, desafortunadamente, no siempre ha sido reconocido en las explicaciones del mito, lo que ha llevado a los intérpretes a basarse con imprudencia, a la hora de formular una posible etimología para el nombre de Ixión, en tardíos motivos, símbolos y asociaciones de una época posterior a la de la formación del mito.

Los antiguos ofrecían explicaciones del origen del nombre de Ixión que bien ilustran lo que acabamos de plantear. Es el caso del *Etymologicum Magnum* s.v. Ἰξίων, que encuentra el origen del nombre del tesalio de la secuencia ἵκω, ἵξω (“llegar”), ἵξις (“llegada”) como referencia a la aproximación de Ixión a la cama de Hera⁴⁹¹. En esta línea Welcker⁴⁹² en el siglo XIX vio el punto de contacto entre Ἰξίων y ἱκέτης “el que se aproxima (como suplicante)” a partir de la cita de *Euménides* 441 de Esquilo donde Orestes *se presenta* como *un suplicante a la manera de Ixión*. También vio esta asociación en el caso de los nombres de los posibles padres atribuidos a Ixión: Antión de ἀντιᾶν “ir al encuentro de, suplicar,” y Pisión de πείθειν “obtener por súplica”. Estas

⁴⁹¹ Pi. *P.* II, 33; Apollod. *Epit.* I, 20; D. S. IV, 69, 5; Plu. *Maxime cum princ. Phil. dessierendum*, 777e; Nonn. *D.* 5, 32; Tibul. I, 3, 73; Ou. *Met.* XII, 505; Hyg. *Fab.* LXII, 1; Hyg. *Astronomus. Astronomica*, II, 6, 4.

⁴⁹² Welcker (1824) 549.

interpretaciones *ad hoc* resultan ser muy discutidas por el escaso soporte etimológico que presentan.

Una interpretación diferente, pero a nuestro parecer igual de insatisfactoria, es la que nos presenta Fulgencio⁴⁹³. Este autor relaciona el nombre de Ixión con ἄξιος “digno de”, ἄξιωμα “dignidad”. Una cualidad que, según Fulgencio, hizo a Ixión aspirar a un poder que sólo le estaba destinado a Zeus, la unión con Hera. El premio por tal acto fue sólo una nube con forma de Hera, imagen ilusoria del poder. Es evidente que el único estímulo que llevó a este autor a ver como fuente del nombre de Ixión los términos ἄξιος, ἄξιωμα es por su similitud externa con Ἰξίων.

Los intérpretes modernos también han dedicado esfuerzos a intentar determinar la etimología del nombre de Ixión, pero ninguna de las teorías propuestas ha conseguido la aprobación unánime o mayoritaria⁴⁹⁴. Ejemplo de ello lo encontramos en el artículo dedicado a Ixión de Weizsäcker⁴⁹⁵, quien asocia el nombre de Ἰξίων con ἰσχύς “fuerza” y a partir de este concepto lo relaciona también con ἰξυς “cadera” “sede de la virilidad y la lujuria”. Es decir que, según esta cadena de asociaciones, etimológicamente el nombre de Ixión significaría “el lascivo” y el mito que protagoniza no podría ser otro que uno en el cual hubiese un episodio de lujuria. Es verdad que un apodo así es concorde con el carácter de Ixión que nos transmite el mito, pero tal asociación es a la vez demasiado compleja y débil para que se pueda creer que constituya el origen del nombre Ixión.

En la mayoría de las teorías de interpretación modernas se acaba buscando una vinculación entre el nombre de nuestro personaje y la rueda. Por tanto, parece necesario que debamos plantearnos el origen del nombre en la rueda y el castigo de la rueda como punto de salida del mito. Así Kuhn⁴⁹⁶ propuso que Ἰξίων debía estar conectado con los términos sánscritos *akshi*,

⁴⁹³ *Mitologiarum libri tres* 2, 14.

⁴⁹⁴ Para un estado de la cuestión cf. Boyce (1974) 267-92.

⁴⁹⁵ Weizsäcker (1965) s.v. Ixión.

⁴⁹⁶ Kuhn (1852) 535.

aksha, akshan “ojo, eje, rueda” (cf. gr. ἄξων; lat. *axis*), que junto con el sufijo –*van* tendríamos en sanscrito *akshivan* “que tiene una rueda” y que se correspondería en griego con ἸξίϜον “portador del eje” o quizás “portador de la rueda”. Es evidente que Kuhn asume en la sílaba inicial de Ἰξίων un cambio de la “a” sánscrita a la iota griega, no muy frecuente pero que se produce en algunos términos como gr. ἵππος, sans. *asva*. Bréal ratifica el argumento de Kuhn y añade además que el nombre de Ixión no le ha sobrevenido por estar condenado a girar en una rueda, sino que sólo como resultado de que en su nombre está la raíz “rueda”/ “eje” se le fabrica un mito a la medida de su nombre. Sin embargo, esta teoría no terminó de cuajar, pues no parece claro que el paso de la “a” sánscrita a la iota griega se hubiese dado por regla general, como es el caso del término griego ἄξων “eje” que mantiene la “a”. ¿Se habría producido, por tanto, este cambio fonético sólo en el nombre Ixión?

Es evidente que hoy en día no se ha encontrado una etimología que resuelva todas las incógnitas que presenta el nombre de Ixión y posiblemente no se llegue nunca a una solución satisfactoria, pues, realmente, no todos los nombres de los personajes mitológicos griegos eran “parlantes”, es decir, hacían referencia a su historia mítica.

EL

MITO

DE

TÁNTALO

IV. USO DEL MITO DE TÁNTALO EN LA LITERATURA GRIEGA

IV. 1. INTRODUCCIÓN

En esta parte de nuestro trabajo, y con la misma metodología utilizada en la parte dedicada al personaje mítico de Ixión, intentaremos analizar con qué propósito los autores griegos hicieron uso del mito de Tántalo en sus obras, qué querían transmitir con ello y, marcaremos, si es posible corroborarlo, la posible influencia de unos autores en otros, así como en los autores posteriores. De este modo, con las conclusiones a cada autor, género y época podremos ir perfilando aún más en la literatura griega y latina antiguas la figura del ingrato, nexo de unión entre nuestros dos personajes protagonistas, Ixión y Tántalo, tema principal que engloba nuestra investigación.

Una vez más, es habitual que sigamos, también en este apartado, en la medida de lo posible, no sólo un orden cronológico para el estudio de los autores, sino también un guión de trabajo en el cual los géneros poéticos antecedan a los de prosa, aunque esto, en algunos casos, suponga alterar la cronología y nos lleve a preceder el estudio de autores que compusieron con posterioridad sus obras poéticas a la de otros autores prosistas. En cuanto a los apartados dedicados a la literatura cristiana y a los testimonios de los escolios, mantenemos los mismos criterios de ubicación que les dábamos en el apartado dedicado al estudio de los usos del mito de Ixión en la literatura griega⁴⁹⁷.

⁴⁹⁷ Han sido explicados en I. 1. Introducción.

IV. 2. ÉPOCA ARCAICA

IV. 2.1. INTRODUCCIÓN

Llegados a este punto, no habíamos tenido oportunidad de poder rastrear el uso que los autores hicieron de los castigados eternos en una época tan antigua, ya que, como vimos, nuestro estudio de las fuentes que citan a Ixión arranca en la *Pítica* II de Píndaro. Por lo tanto, en el caso de Tántalo este apartado, dedicado a la época arcaica, resulta no sólo novedoso, sino, lo que es más importante, nos da la oportunidad de conocer la existencia del mito de Tántalo desde muy antiguo.

Comenzamos en orden cronológico con Homero, constatando así la presencia de Tántalo en nuestros primeros textos literarios, pero no será la única obra épica que estudiaremos, ya que recogemos una cita de nuestro personaje en los *Regresos*, obra que, aunque resulta ser de datación incierta, parece probable que deba incluirse en este periodo.

Arquíloco, Alcman y Alceo conforman el apartado que dedicaremos a los líricos y elegíacos de época arcaica. Resulta difícil en muchos momentos dilucidar a qué parte del mito de Tántalo hacen referencia cada uno de los pasajes, pues en su mayoría los textos que nos han llegado están muy fragmentados o deben reconstruirse a través de la transmisión indirecta, por lo que muchas veces se pierde el contexto en el que iban inmersos. Por ello, a veces lejos de aportar luz al mito, nos presentan nuevas incógnitas. Sin embargo, lo que sí parece dilucidarse de los escasos fragmentos líricos arcaicos que poseemos sobre el mito de Tántalo es que parecen seguir versiones diferentes de las que encontramos en la *Odisea*.

IV. 2.2. POESÍA ÉPICA

IV. 2.2.1. HOMERO

ODISEA XI, 582-592

La *Odisea* nos ofrece una única cita de Tántalo, pero a diferencia de otras obras, como veremos, debe ser estudiada de manera muy especial. Pues no sólo se trata de la cita del mito más antigua que poseemos, sino también de una de las más amplias que conservamos. En once versos se nos narra con profusión de detalles el castigo al que fue condenado Tántalo, que debe permanecer eternamente sumergido en una laguna de la cual no puede beber, porque cuando lo intenta el agua desaparece. Tampoco puede comer, pues los árboles de su alrededor alejan los frutos de sus manos cuando intenta alcanzarlos.

καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα,
ἔσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενεῖω,
στεῦτο δὲ διψᾶων, πῖεῖν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι·
ὅσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων πῖεῖν μενεαίνων,
τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶ
γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων.
δένδρεα δ' ὑψητέτηλα κατὰ κρήθεν χέε καρπόν,
ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι·
τῶν ὁπότε' ἰθύσει' ὁ γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι,
τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα.

También vi a Tántalo, que soportaba pesados dolores, en pie dentro del lago; éste llegaba a su mentón, pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber, pues cuantas veces se inclinaba el anciano para hacerlo, otras tantas desaparecía el agua absorbida y a sus pies aparecía negra la tierra, pues una divinidad la secaba. También había altos árboles que dejaban caer el fruto desde lo alto – perales, manzanos de hermoso fruto, dulces higueras y verdeantes olivos –, pero cuando el anciano intentaba asirlas con sus manos, el viento las impulsaba hacia las oscuras nubes⁴⁹⁸.

⁴⁹⁸ Traducción de Calvo Martínez (1987).

Estos versos forman parte de la descripción detallada que da Odiseo de su visita al Hades. Entre los castigados ve a Tántalo y de él nos aporta toda esta amplia información, pero no la razón por la cual es condenado a sufrir esta pena. Debemos suponer que tales hechos eran sobradamente conocidos por el público y por ello susceptibles de no ser citados.

Autores posteriores reflejan en sus obras explicaciones variadas para la causa del castigo, tal y como iremos desarrollando en los siguientes capítulos de nuestro trabajo⁴⁹⁹. Una de las más amplias descripciones nos la aporta Píndaro, quien nos informa de que Tántalo, viviendo entre los dioses y compartiendo la mesa con ellos, quiso poner a prueba la clarividencia divina a través de un banquete en el cual sirvió a su hijo Pélope descuartizado; en *Regresos* la razón del castigo es que Tántalo pretendía llevar una vida semejante a los dioses; para Eurípides el motivo del castigo es la revelación de los secretos divinos a los hombres y, como versión más tardía, Antonino Liberal relaciona el castigo de Tántalo con el robo del perro del santuario de Creta. Al margen de que no existen datos para decantarnos por ninguno de estos motivos con seguridad en lo que respecta al texto homérico, concluimos que parece evidente que no es probable que detrás de los versos de la *Odisea* XI esté el robo del perro al que alude Antonino Liberal, sino más bien que el motivo de su trasgresión debe estar conectado con su papel de comensal de los dioses, pues todas las explicaciones para el castigo de Tántalo, salvo la que ofrece Antonino, tienen un punto en común: el abuso de la confianza y la hospitalidad concedida por los dioses a Tántalo. Por lo tanto, podríamos establecer que existe una perfecta simetría entre su crimen y su castigo. La violación de Tántalo de sus privilegios como comensal es castigado con un cambio total de estatus: pasar de degustar los mayores manjares a pasar la mayor sed y hambre posibles, intensificadas por la cercanía inmediata de la comida y la bebida sin poder acceder a ellas⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ Vid. cap. IV. 2.2.2. *Regresos*, Fr. 10 Bernabé Pajares; IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37-64; IV. 3.3.6. Eurípides, a) *Orestes* 4-10; IV. 5.5.1. Antonino Liberal, *Metamorfosis* 36, 2.

⁵⁰⁰ Cf. Segal (1981) 39.

Como nota final a estos versos hemos querido recoger las dudas de Aristarco acerca de la autenticidad de este pasaje, considerado por él como una interpolación:

Ὅμηρος δὲ αὐτὸν ἑτέρως ὑποτίθεται τιμωρεῖσθαι (λ 582)· ἔσταότ' ἐν λίμνῃ, ἥ δὲ προσέπλαζε γενεῖω· στεῦτο δὲ διψῶν, πῖεῖν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι, καὶ τὰ ἐξῆς· πλὴν εἰ μὴ κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον νόθα εἰσὶ τὰ ἔπη ταῦτα. (*Sch. in P. O. I.*, 91a, 12-15.)

Homero supone que éste (Tántalo) es castigado de otra manera (XI, 582): en pie dentro del lago, éste se acercaba a su mentón, pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber y así sucesivamente; no obstante, de acuerdo con Aristarco estos versos son espurios.

Una cita de Luciano podría confirmar que, como sugiere Aristarco, en el canto XI de la *Odisea* se habría producido una interpolación que tiene que ver con este pasaje. Pero no habría que entender que el pasaje completo de la descripción del castigo de Tántalo es espurio, sino tan sólo que ha sido interpolado parcialmente. Pues Luciano se refiere a Homero como ejemplo de sublimidad además de rapidez en la descripción de los castigos de Tántalo, Ixión y Ticio⁵⁰¹:

οἷον ὁρᾷς καὶ Ὅμηρος ὁ μεγάλοφρων ποιεῖ· καίτοι ποιητὴς ὢν παραθεῖ τὸν Τάνταλον καὶ τὸν Ἰξίονα καὶ τὸν Τιτυὸν καὶ τοὺς ἄλλους. (*Hist. Cons.* 57, 7-10)

Como ves que hace Homero con su elevación de sentimientos: a pesar de ser un poeta, trata con rapidez a Tántalo, a Ixión, a Ticio y a los otros⁵⁰².

Quizás el motivo por el cual Aristarco o sus fuentes se decantasen por considerar que la descripción homérica del castigo de Tántalo de padecer sed y hambre debía de ser espuria, se debe a que esta versión no fue la más popular en la época arcaica y clásica. Por el contrario, el castigo de Tántalo por medio de una roca suspendida sobre su cabeza gozó de mayor popularidad entre los autores de esos periodos hasta tal punto que, según las fuentes que manejamos,

⁵⁰¹ Vid. cap. IV. 5.3.3. Luciano de Samosata, j) *Como debe escribirse la historia* 59, 7-13.

⁵⁰² Traducción de Zaragoza Botella (1990).

no volveremos a encontrar recogida de nuevo la versión de la sed y el hambre hasta la época helenística.

IV. 2.2.2. REGRESOS

Nada sabemos acerca de quién pudo componer la obra *Regresos*⁵⁰³ ni la fecha de su composición, por lo que debemos basarnos en un análisis interno de los fragmentos conservados para determinar la época de composición del poema.

El primer dato nos lo aporta el hecho de que los *Regresos* narran la vuelta a casa de los principales héroes de la guerra de Troya, con una salvedad y es la ausencia de uno de los más importantes: Ulises. El motivo por el cual no se relataba la vuelta de Ulises podría ser el que ya existía una obra lo suficientemente extensa y conocida sobre este tema, es decir, la *Odisea*. Por lo tanto, podríamos considerar que los *Regresos* era una obra posterior al poema homérico y que su fecha de composición debe situarse después de mediados del siglo VIII a.C. Un elemento más de aproximación a su datación nos lo aporta Proclo, quien afirma que en estos poemas se mencionaba Maronea, ciudad fundada en la primera mitad del siglo VII, lo que implicaría una fecha posterior al 650 a.C. para la composición de los *Regresos*.

En cuanto a la autoría de esta obra, nos es difícil establecerla y se barajan varios nombres de autores según los fragmentos, por lo que cabe la posibilidad de que no se trate de una obra única sino de hasta cinco poemas diferentes⁵⁰⁴.

Fr. 10 Bernabé

φιλήδονον δ' οἱ ποιηταὶ καὶ τὸν ἀρχαῖόν φασι γενέσθαι Τάνταλον· ὁ γοῦν
τὴν τῶν Ἀτρειδῶν ποιήσας κάθοδον ἀφικόμενον αὐτὸν λέγει πρὸς τοὺς
θεοὺς καὶ συνδιατρίβοντα ἐξουσίας τυχεῖν παρὰ τοῦ Διὸς αἰτήσασθαι ὅτου
ἐπιθυμεῖ. τὸν δὲ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις ἀπλήστως διακείμενον ὑπὲρ αὐτῶν τε
τούτων μνείαν ποιήσασθαι καὶ τοῦ ζῆν τὸν αὐτὸν τρόπον τοῖς θεοῖς. ἐφ' οἷς
ἀγανακτήσαντα τὸν Δία τὴν μὲν εὐχὴν ἀποτελέσαι διὰ τὴν ὑπόσχεσιν,
ὅπως δὲ μηδὲν ἀπολαύη τῶν παρακειμένων, ἀλλὰ διατελῇ ταραττόμενος,

⁵⁰³ Para el estudio de esta obra nos hemos basado en Bernabé Pajares (1979) 192 ss. Cf. Davies (1988) 66-70; (1989) 80-6; Severyns (1967) 370-409; Huxley (1969) 162-8.

ὕπερ τῆς κεφαλῆς ἐξήρτησεν αὐτῷ πέτρον, δι' ὃν οὐ δύναται τῶν παρακειμένων τυχεῖν οὐδενός.

Los poetas afirman que el antiguo Tántalo llegó a ser amante del placer. Al menos el autor del “Regreso de los Atridas” dice que éste, al llegar a presencia de los dioses y cuando vivía con ellos, consiguió de Zeus el privilegio de pedir lo que deseara y que en una disposición tan insaciable para los goces como tenía, sugirió vivir de forma semejante a la de los dioses. Así que Zeus, irritado por ello, le cumplió su deseo, de acuerdo con su promesa, pero para que no disfrutara de ninguna de las cosas que tenía ante él, sino pasara su vida inquieto, suspendió sobre su cabeza una piedra, por lo que no podía procurarse ninguna de las cosas que tenía ante él⁵⁰⁵.

Este fragmento nos ha sido transmitido por Ateneo VII, 281b como perteneciente a una obra llamada *El Regreso de los Atridas* de la que sabemos que constaba al menos de tres libros. El problema de identificación de esta obra surge al no saber si se trata de una composición independiente que recogía tan sólo los episodios de la vuelta al hogar de los Atridas o, por el contrario, era una mera variante del título de una única obra, titulada genéricamente *Regresos*⁵⁰⁶.

En este texto se nombra directamente a Tántalo, lo que resulta del todo lógico en un poema dedicado a los hermanos Agamenón y Menelao, ya que Tántalo era antepasado de ellos. Nuestro protagonista aparecía ya en esta obra, a tenor de lo que nos cuenta Ateneo, conviviendo con los dioses y con cierto trato de favor por parte de Zeus, ya que tenía la suficiente confianza con él como para pedir todo aquello que deseaba. Pero el abuso de confianza le hizo pedir algo que le sobrepasaba: una vida digna de los dioses. Zeus cumpliendo con su promesa de satisfacer en todo a Tántalo se la concedió pero le puso límites a esa vida de dioses: el castigo de la roca.

Este fragmento resulta muy interesante para conocer el mito de Tántalo, en primer lugar, porque nos confirma la existencia en la épica del castigo de la roca desde muy antiguo, así como que se mencionaba como motivo de su condena el deseo de obtener el néctar y la ambrosía para *vivir de forma semejante a los dioses*. Este motivo posteriormente sería sustituido por una

⁵⁰⁵ Traducción de Bernabé Pajares (1979).

⁵⁰⁶ Huxley (1969) 167.

versión diferente⁵⁰⁷ en la que Tántalo ya no pide el néctar y la ambrosía sino que los roba. Y, en segundo lugar, es también interesante el fragmento porque documenta como lugar donde cumplir el castigo el Olimpo, puesto que es allí donde Tántalo convivía con los dioses, y no el Hades, junto con el resto de condenados, lugar donde posteriormente lo sitúan la mayoría de los autores⁵⁰⁸.

VI. 2.2.3. CONCLUSIÓN

Tanto el fragmento de la *Odisea* como el de *Regresos* aquí analizados resultan de gran importancia para la tradición literaria del mito de Tántalo. El primero de ellos, aunque nos plantea una serie de incógnitas muy difíciles de resolver, como el motivo del castigo de nuestro personaje, testimonia que desde muy antiguo se conocían las condiciones del castigo de Tántalo en la laguna. En cuanto al fragmento de *Regresos*, nos aporta la certeza de que existió una versión paralela a la del castigo de la sed, en la cual el frigio⁵⁰⁹ era condenado a sufrir la amenaza de una roca sobre su cabeza. Ambas versiones no tienen por qué entrar en conflicto, sino que pueden coexistir a la vez e, incluso, en un momento determinado son aunadas por determinados autores⁵¹⁰.

Lo mismo sucede con la ubicación del pago del castigo. Es evidente que *Odiseo* describe los castigos en su bajada a los infiernos; sin embargo, en *Regresos* se nos dice que Tántalo está castigado en el Olimpo. Ambas versiones conviven y son los autores quienes se decantan por unas u otras según sus preferencias o intereses.

⁵⁰⁷ Vease nuestro comentario en IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37-64.

⁵⁰⁸ Vid. cap. VI. 2.4. Lugar donde paga castigos.

⁵⁰⁹ Tántalo es situado geográficamente en la zona de Frigia. Vid. VI. 1.1. Patria.

⁵¹⁰ Pausanias (X, 31, 12) recoge una descripción de una pintura de Polignoto en el cual Tántalo aparecía representado pagando el castigo de la sed y el hambre y a la vez una piedra revoloteaba sobre su cabeza. Cf. Hyg. *Fab.* LXXXII; Apollod. *Epit.* 2.1; Gr. Naz. II, 35, 713 M.

IV. 2.3. POESÍA LÍRICA Y ELEGÍACA

IV. 2.3.1. ARQUÍLOCO

Fr. 91 West⁵¹¹, 14-15

μηδ' ὁ Ταντάλου λίθος
τῆσδ' ὑπὲρ νήσου κρεμάσθω]ς
ni la piedra de Tántalo
cuelgue sobre esta isla

En el fragmento 91, transmitido por el Papiro de Londres 55 y el Papiro de Oxirrinco 2313, fr. 10 (vv. 2-13), encontramos mencionado el castigo de Tántalo en los versos 14-15. Nuestro conocimiento de estos versos es completado con la ayuda de la tradición indirecta:

- Plutarco en su *Praec. gerendae reip.* 6 (803 a) recoge:

δέχεται δ' ὁ πολιτικὸς λόγος δικανικοῦ μᾶλλον καὶ γνωμολογίας καὶ
ἱστορίας καὶ μύθους καὶ μεταφοράς, αἷς μάλιστα κινουῦσιν οἱ χρώμενοι
μετρίως καὶ κατὰ καιρόν· ὥς, (...)καὶ Ἀρχίλοχος
μηδ' ὁ Ταντάλου λίθος
τῆσδ' ὑπὲρ νήσου κρεμάσθω·

El discurso político, más que el judicial, admite máximas, relatos históricos y míticos y metáforas, con lo que producen la mayor impresión quienes le dan un empleo moderado y oportuno. Como (...) también Arquíloco:

“ni la piedra de Tántalo
cuelgue sobre esta isla”⁵¹²,

- *Sch. in Pi. O.* I, 91 a.:

καὶ Ἀλκαῖος δὲ καὶ Ἀλκμᾶν λίθον φασὶν ἐπαιωρεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ·

⁵¹¹ West (1989²) = fr. 55 Diehl (1925) = 126 Lasserre -Bonnard (1958) = 89 Tarditi (1968) = 162 Rodríguez Adrados (1990).

⁵¹² Traducción de Alcalde Martín en Valverde Sánchez (2003).

ἐπέστησε δὲ καὶ Ἀρχίλοχος· μὴδ' ὁ Ταντάλου λίθος τῆσδ' ὑπὲρ νήσου
κρεμάσθω.

Alceo y Alcmán afirman que una piedra cuelga sobre Tántalo:

también Arquíloco la puso: “ni la piedra de Tántalo cuelgue sobre esta isla”.

Los versos citados por Plutarco no sólo nos han ayudado a restituir parte de los versos de Arquíloco, sino que también nos han servido para aclarar el contexto en el cual aparecían. Parece que Arquíloco estaría evocando una amenaza que pesaba sobre la isla de Tasos. Si en efecto esta amenaza tiene más un carácter político que militar, se podría pensar que este poema habría sido compuesto en el momento en que los colonos de Tasos cedieron a la anarquía y comprometieron peligrosamente el porvenir de la ciudad⁵¹³. De modo que aquí Arquíloco, por medio de la evocación del suplicio de Tántalo, estaría advirtiéndolo a los habitantes de Tasos del peligro que pende sobre ellos. La piedra de Tántalo se convertiría en el símbolo de una grave amenaza y, a la postre, será tradicionalmente considerada una expresión más o menos proverbial equivalente a “la espada de Damocles” que ha perdurado en las lenguas modernas⁵¹⁴. La roca con el mismo sentido de amenaza la encontraremos después en la *I. VIII*, 9-10 de Píndaro.

Si consideramos a Arquíloco anterior al autor de los *Regresos*, sería el primero en documentarnos la variante de que el castigo que cumple Tántalo es el de la roca suspendida sobre su cabeza. Se aparta así del castigo de la sed y el hambre aplicado a Tántalo por Homero en *Od. XI*. 582-592. La utilización del castigo de la roca por parte de Arquíloco tuvo repercusión en autores contemporáneos y posteriores, pues es el castigo que vamos a encontrar también en citas de Alcmán, Alceo, Píndaro y Eurípides. Por tanto, aunque el suplicio del hambre y la sed era ya mencionado por Homero y debemos considerarlo la variante más antigua, sin embargo, será el castigo de la roca el que prevalecerá con mayor fuerza en los siglos posteriores, relegando a una versión casi olvidada a la versión homérica que cobraría nuevo ímpetu a partir del siglo II a.C. No obstante, nos es difícil simplificar por medio de una mera alternancia de modas

⁵¹³ Lasserre-Bonnard (1958) 42.

⁵¹⁴ Cf. Suarez de la Torre (2002) 137, n. 50.

la problemática de la existencia de ambas versiones, cuando el poema épico los *Regresos* recogía el castigo de la roca y Pausanias describe el cuadro de los infiernos de Polignoto, pintor del siglo V a.C., donde aparecen combinados los dos suplicios:

ὑπὸ τούτῳ δὲ τῷ πίθῳ Τάνταλος καὶ ἄλλα ἔχων ἐστὶν ἀλγεινὰ ὅποσα Ὅμηρος ἐπ' αὐτῷ πεποίηκεν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς πρόσσεστίν οἱ καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἐπηρτημένου λίθου δεῖμα. Πολύγνωτος μὲν δηλὸς ἐστὶν ἐπακολουθήσας τῷ Ἀρχιλόχῳ λόγῳ· Ἀρχίλοχος δὲ οὐκ οἶδα εἴτε ἐδιδάχθη παρὰ ἄλλων τὰ ἐς τὸν λίθον εἴτε καὶ αὐτὸς ἐς τὴν ποίησιν ἐσηνέγκατο. Paus. X, 31, 12.

Bajo esta tinaja está Tántalo con todos los sufrimientos que Homero dice de él, y, además, está también el temor a la piedra suspendida sobre él. Es evidente que Polignoto sigue el relato de Arquíloco. Pero no sé si Arquíloco aprendió de otros lo de la piedra o la introdujo él mismo en su poema.

IV. 2.3.2. ALCMÁN

Fr. 79 Davies⁵¹⁵

El ya reseñado *sch. in Pi. O. I*, 91 nos aporta también los versos con los cuales Alcmán hace referencia al castigo de Tántalo:

καὶ Ἀλκαῖος δὲ καὶ Ἀλκμάν λίθον φασὶν ἐπαιωρεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ·

ὁ μὲν Ἀλκαῖος..., ὁ δὲ Ἀλκμάν·

ἀνὴρ δ' ἐν ἀσμένοισιν

ἀλιτηρὸς ἦσ' ἐπὶ θάκας κατὰ πέτρῳ

ὀρέων μὲν οὐδέν, δοκέων δέ.

Alceo y Alcmán afirman que una piedra cuelga sobre Tántalo:

tanto Alceo (fr. 365)⁵¹⁶..., como Alcmán:

“un hombre impío está sentado en asientos

sin ver en absoluto la piedra, pero presintiéndola”.

Aunque no se nombra a Tántalo, el escolio nos confirma que los versos son una alusión al frigio. No podemos saber cuál era el contexto en el que aparecían estos versos, lo que contribuye a las dificultades de interpretación que presenta el fragmento, que se centran sobre todo en la expresión κατὰ πέτρῳ:

- Edmonds⁵¹⁷ considera que la expresión constituye una única palabra, el adjetivo καταπέτρῳ, que acompaña a ἐπὶ θάκας con el sentido de “en asientos que tienen una roca encima”.
- Otra posibilidad es suponer, según Calame⁵¹⁸, que κατὰ sea un equivalente del adverbio κάτω empleado a modo de preposición con el sentido de “debajo de”, por lo que la expresión podría entenderse “en asientos debajo de una piedra”.

⁵¹⁵ Davies (1991) = fr. 87 Bergk (1843) = 72 Diehl (1925) = 79 Page (1962a) = 100 Calame (1983) = 89 Edmonds (1958⁵).

⁵¹⁶ Vid. cap. IV. 2.3.3. Alceo.

⁵¹⁷ Edmonds (1958⁵).

⁵¹⁸ Calame (1983) 493-4.

En cuanto a ὀρέων μὲν οὐδέν, no parece referirse a una pérdida total de visión de Tántalo, sino a una parte más de su castigo. Puesto que esta versión no está documentada y no corresponde con ninguna de las que manejamos del castigo, debemos considerar que con οὐδέν se esté refiriendo directamente a la piedra y no a una ceguera permanente.

- Nosostros nos inclinamos por una tercera posibilidad, considerando más apropiado que κατὰ... ἦστ' sea una forma de κάθημαι en tmesis, dejando πέτρας como acusativo plural poético y οὐδέν como adverbio, de modo que la traducción posible fuese “está sentado en asientos sin ver en absoluto la piedra”. Quizás de las tres interpretaciones de este fragmento que aquí presentamos sea esta la más compleja. Pero bien es cierto que es la única a partir de la cual podemos extraer una interpretación del fragmento que se corresponde con la versión del castigo de la roca que nos ha llegado documentado por la inmensa mayoría de las fuentes, aquella en la que Tántalo es castigado con la angustia de saber que una roca pende sobre su cabeza eternamente; con las demás interpretaciones, habría que entender que el castigo de Tántalo conllevaba también la pérdida de visión. Una idea, la de la ceguera, que compartía Eustacio:

ὅτι δὲ φαντασία ἦν καὶ τὰ ἐπὶ Σισύφῳ ῥηθισόμενα πλάσματα,

δηλοῖ ὁ Ἀλκμάν ἐν τῷ, ὀρέοντι μὲν οὐδέν, δοκέοντι δέ.

De ser cierta nuestra interpretación o la de Calame, habría que destacar una novedad en el uso que hace Alcman del mito de Tántalo y es el hecho de que éste no viese la roca que estaba suspendida sobre su cabeza. Este es un dato que se nos documenta por primera vez y que no vuelve a recoger ninguna otra fuente. Parece que la roca era invisible a los ojos de Tántalo pero, sin embargo, podía presentirse fácilmente, con lo cual el sentimiento de angustia que se apoderaba del frigio persistiría y era aun mayor.

IV. 2.3.3. ALCEO

Fr. 365 Voigt⁵¹⁹

Como recoge el *sch. in Pi. O. I*, 91 también Alceo adjudicó a Tántalo el castigo de la roca:

περὶ τῆς τοῦ Ταντάλου κολάσεως ἕτεροι ἑτέρως λέγουσιν· ... καὶ Ἀλκαῖος δὲ καὶ Ἀλκμάν λίθον φασὶν ἐπαιωρεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ·

<ὁ μὲν Ἀλκαῖος·

..... Ταντάλῳ> κεῖσθαι παρὰ κεφαλᾶς μέγας, ὃ Αἰσιμίδα, λίθος·

Acerca del castigo de Tántalo unos dicen unas cosas y otros otras...; Alceo y Alcmán afirman que una piedra cuelga sobre Tántalo: así Alceo:

“junto la cabeza de Tántalo, hijo de Ésimo, pende una gran piedra”.

Nada conocemos acerca del contexto en el que iba inserto este verso de Alceo, ni quién es ese tal hijo de Ésimo al cual va dirigido; tan sólo podemos destacar que la versión del castigo de la roca se encuentra ya en época muy antigua.

IV. 2.4. CONCLUSIÓN A LA ÉPOCA ARCAICA

La aparición del castigo de Tántalo tanto en la épica arcaica como en la lírica nos documenta la existencia de su mito desde una época muy antigua. Pero no existe unanimidad, como hemos visto, en adjudicarle una única condena. Si en la *Odisea* aparece pasando sed y hambres eternas, en *Regresos* y en los poetas líricos lo encontramos sufriendo la angustia de una roca que no termina de caer. Existe unanimidad entre los poetas líricos de época arcaica en seguir esta versión, pero ¿debemos plantearnos la existencia de dos tradiciones paralelas que

⁵¹⁹ Voigt (1971) = fr. 93 Bergk (1843) = 32 Diehl (1925) = 127 Lobel – Page (1955) = 57 Edmons (1958⁵).

adjudicaban dos castigos diferentes a un mismo personaje? o, por el contrario, ¿es correcta la teoría de que el castigo de Tántalo en la *Odisea* es una interpolación de época posterior? Si, finalmente, decidimos dar cierta credibilidad a esta última teoría, debemos considerar que el castigo de la roca sería la versión del castigo más antigua documentada, tal y como se constata en los fragmentos líricos y elegiacos que hemos estudiado.

IV. 3. ÉPOCA CLÁSICA

IV. 3.1. INTRODUCCIÓN

De nuevo, como ocurría cuando estudiábamos el mito de Ixión, la época clásica registra un número importante de obras en las que Tántalo aparece citado, tanto de autores muy conocidos cuyas obras hemos conservado completas como de autores de los que sólo conservamos sus obras muy fragmentariamente o son para nosotros meros títulos. Este es el caso de Frínico, Prátinas o Aristarco de Tegea. Ya se trate de sólo títulos, algún fragmento u obras completas, la tradición nos ha legado el nombre de Tántalo en un total de nueve tragedias, en cinco de ellas como personaje importante, lo que nos corrobora no sólo que el mito debía de ser bien conocido por el espectador, sino también que su temática se prestaba a ser llevada a escena.

En nuestro estudio incluimos los fragmentos de la *Níobe* de Esquilo, tragedia acerca de la muerte de los nietos de Tántalo. El frigio aparece como uno de los personajes en la obra y se le atribuyen algunos fragmentos. Por este motivo hemos decidido incluirla en nuestro estudio, ya que nos puede ayudar a hacernos una idea de cómo presentaba Esquilo en escena el personaje mítico de Tántalo.

De nuevo Píndaro en esta época es el autor que más por extenso nos transmite el mito de Tántalo en su *Olímpica* I, pero esta vez bajo una visión muy personal, pues adecúa el mito, e incluso introduce modificaciones significativas, con la única intención de aleccionar a todos, incluso a sí mismo, pero, sobre todo, al destinatario del poema. También alude a Tántalo en su *Ístmica* VIII.

En cuanto a los representantes de la prosa, Platón e Isócrates mencionan a nuestro personaje en sus obras. Platón lo hace hasta en cinco ocasiones, lo que resulta del todo provechoso porque en ellas veremos cómo retoma versiones que, por diversos motivos, parece que habían caído en desuso desde la época arcaica y, por otro lado, estructura las líneas generales de lo que va a ser la historia mítica de Tántalo en los autores posteriores.

Isócrates en su obra *Filipo*, junto con Platón, perfila uno de los rasgos de Tántalo que luego dará lugar a una expresión proverbial rastreable en la antigüedad. En cuanto a la obra *A Demónico*, aunque parece aceptado que no pertenecía a este autor, la hemos incluido en el apartado dedicado a Isócrates.

IV. 3.2. POESÍA LÍRICA

IV. 3.2.1. PÍNDARO

a) OLÍMPICA I, 37 – 64

La *Olímpica* I de Píndaro está dedicada a Hierón de Siracusa por su triunfo del 476 a.C. en la carrera de cuadrigas con su caballo Ferenico, acontecimiento que fue celebrado también por Baquílides en su epinicio V. El poema se inicia (1-11) estableciendo la primacía de las competiciones de Olimpia sobre los demás juegos con una triple comparación: con el agua, el más destacado de los elementos, con el oro, entre las riquezas, y con el sol, entre los astros. Así, los Juegos Olímpicos sobresalen porque son en honor de Zeus, y sobresalen también los atletas que en ellas triunfan y que merecen ser celebrados por el canto del poeta. Tal es el caso de Hierón, cuyo triunfo y el de su caballo (12-22) el poeta se dispone a cantar. Hierón, además de ser un legítimo gobernante que ama la música, ha vencido donde también venció Pélope y así el mito central de la oda desarrolla la historia de la carrera de carros entre Pélope y Enómao, que había dado origen a los Juegos. Aunque en el primer epodo (23-29) las palabras iniciales parecían aceptar la versión tradicional en la cual Pélope era servido cocinado por su padre Tántalo para poner a prueba a los dioses, sólo unos versos más tarde Píndaro reelabora la leyenda de Pélope por considerar que la tradición mítica y poética es a menudo falaz y, por ello, él mismo debe refutarla por atentar contra la *pietas* debida a los dioses (30-40)⁵²⁰.

Es en casos como éste donde surge la disyuntiva entre si creer que la modificación del mito llevada a cabo por el poeta vienen de una sólida piedad religiosa y de unas firmes creencias, o, por el contrario, como deja bien claro

⁵²⁰ Bernabé Pajares (1979) 39-40.

Suárez de la Torre, aun siendo una persona religiosa, todo aquello que encontramos en sus poemas está en función de las convenciones del género y de la ocasión⁵²¹. En la línea de no atentar contra la *pietas*, considera Píndaro que no se debe hablar mal de los dioses aunque para ello se tenga que contradecir toda la tradición mítica anterior (36). Es así como va a dar una nueva versión de la desaparición de Pélope: no desaparece porque su padre le haya asesinado sino porque Poseidón se enamoró de él⁵²² y lo raptó para llevárselo al Olimpo (41-51) y convertirlo, del mismo modo en que hizo Zeus con Ganimedes⁵²³, en el copero de los dioses, adquiriendo así Pélope la inmortalidad. Pero la finalidad de Píndaro al utilizar el mito de Pélope en esta oda, dedicada a la victoria olímpica de Hierón, es poner al mismo nivel la gloria de ambos. Para ello elimina del hijo de Tántalo toda posible mancha que su padre pueda haberle inflingido por medio del festín caníbal y le hace merecedor de los máximos honores que cabe a un mortal: reposar en Olimpia venerado por todos para gloria de los Juegos⁵²⁴. Pero al rechazar un episodio tan cruel de la biografía de Pélope le surge a Píndaro el problema de cómo hacer para traer a Pélope de nuevo a la tierra y perder así la inmortalidad que había adquirido entre los dioses⁵²⁵. Este es el punto en el cual nuestro autor da paso al mito de Tántalo.

Píndaro no inserta el mito del frigio como mera alusión por ser el padre de Pélope, sino que le va a dedicar 31 versos de la parte central de esta oda. Para ello, comienza dándonos un panorama general de la situación de Tántalo entre los dioses:

ὅπότε' ἐκάλεσε πατήρ τὸν εὐνομώτατον

ἐς ἔρανον φίλαν τε Σίπυλον,

ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων, νν. 37-39.

Cuando tu padre invitó a los dioses al muy irreproachable

⁵²¹ Cf. Suárez de la Torre (1993) 69.

⁵²² Dover (1978) 198 ss.

⁵²³ Sobre las razones por las cual Píndaro prefirió elegir que fuese Poseidón quien raptó a Pélope en lugar de Zeus, véase Köhnen (1974) 201-2.

⁵²⁴ Cf. Bádenas de la Peña – Bernabé Pajares (2002) 41. Para la relación entre el banquete caníbal y Olimpia cf. Burkert (1983) 99-100; Halm-Tisserant (1993) 134-7.

⁵²⁵ Cf. Köhnen (1974) 199-206.

banquete y a la querida Sípilo,
ofreciéndoselo por corresponder a un festín semejante⁵²⁶,

Debemos destacar sobre todo la familiaridad que se desprende de estos versos, marcada en primer lugar por la forma verbal ἐκάλεσε que denota que debía existir una relación amistosa tal entre Tántalo y los dioses que era algo común entre ellos convocarse para compartir una comida. Esto se refuerza con la elección de ἔρῳον, término que se suele utilizar para indicar comida en común en la cual los participantes traen su propia contribución, lo que reafirmaría esta relación de confianza y amistad existente entre ellos. Gerber⁵²⁷ considera que es posible que a partir de ἔρῳον se pueda intuir una versión pre-pindárica en la cual el desmembramiento de Pélope fuese visto como la contribución de Tántalo al banquete. En la línea anterior y como símbolo de la familiaridad existente se destaca también la utilización nada casual de φίλῳν. En una primera lectura puede ser entendido de manera superficial como una montaña “querida a Tántalo”, puesto que es allí, como veremos en el apartado correspondiente a la Reconstrucción del mito del frigio⁵²⁸, donde se sitúa su residencia. Pero también puede ser sobreentendido en un sentido más general como “querida” por los dioses⁵²⁹, pues no parece apropiado dar un festejo en la cima de una montaña si no es un lugar apreciado por sus divinos huéspedes. De este modo tendríamos un grado más de acercamiento y familiaridad del que gozaba Tántalo con los dioses. Y, por último, ἀμοιβαῖα nos muestra que el banquete que ha preparado Tántalo y al que han sido invitados los dioses es “para corresponder” a aquellos a los que el propio Tántalo había asistido, lo que demuestra la recíproca hospitalidad existente.

ἔννεπε κρυφᾶ τις αὐτίκα φθονεῶν γειτόνων,
ὔδατος ὅτι τε πυρὶ ζέοισαν εἰς ἀκμάν

⁵²⁶ Todas las traducciones a la *Olímpica* I pertenecen a Bádenas de la Peña – Bernabé Pajares (2002).

⁵²⁷ Gerber (1982) *ad v.* 38.

⁵²⁸ Vid. cap. VI. 1.1. Patria.

⁵²⁹ Cf. Gerber (1982) *ad v.* 38; Verdenius (1988) *ad v.* 38.

μαχαίρᾳ τάμον κατὰ μέλη,
τραπέζαισί τ' ἀμφὶ δεύτατα κρεῶν
σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον. vv. 47-51.

Pronto uno de tus envidiosos vecinos contó en secreto
que en el sumo instante del agua hirviendo al fuego,
con un cuchillo te trocearon miembro a miembro, y
que en sus mesas, en un segundo reparto de carnes,
te repartieron y comieron.

Es en estos versos donde Píndaro hace referencia a que la causa de la desaparición de Pélope es encubierta por una nueva, pero falaz, versión, que no aporta de su propia boca, sino que es fruto de los envidiosos comentarios de los vecinos (47). La envidia de estos personajes, cercanos al entorno de Pélope, y, por tanto, a Tántalo, suponemos que debió de surgir de la relación de amistad entre los dioses y el frigio, lo que haría referencia una vez más a la situación de privilegio de la que disfrutaba Tántalo, tratada más arriba, y que, además, tal situación era de dominio público. Semejante envidia llevó a este vecino a contar una historia falsa en secreto, κρυφᾷ (47), circunstancia propia de quien tiene envidia⁵³⁰. El motivo de que tuviese que ser proclamada en secreto se debía a varios factores: en primer lugar, porque ha implicado a los dioses en la mentira⁵³¹, en segundo lugar, precisamente por el tamaño de esta mentira, porque el contarla en secreto le sirve para ocultar su identidad y, por último, porque si lo hubiese dicho en público esta historia habría sido refutada⁵³². Además, el rodear a esta versión de secretismo le sirve a Píndaro para que la historia tradicional del banquete de Tántalo no pueda reclamar la debida oficialidad⁵³³.

En los versos 48-51 Píndaro describe con pormenor cómo se llevó a cabo este supuesto banquete y el consecuente desmembramiento, utilizando un léxico y una sintaxis que insiste deliberadamente en exagerar el horror de la escena: es significativo el uso de μαχαίρᾳ, su introducción en la descripción hace que la

⁵³⁰ Para un estudio sobre la envidia en los epinicios pindáricos cf. Konstan – Keith Rutter (2003) 133-41.

⁵³¹ Gerber (1982) *ad. v. 47*.

⁵³² Fernández-Galiano (1956²) *ad. v. 47*.

⁵³³ Verdenius (1988) *ad v. 47*.

imagen del crimen sea más intensa, ya que así se denominaba al cuchillo de carnicero que se utilizaba para la matanza de animales⁵³⁴, de manera que la intención del vecino chismoso y envidioso sería hacer un relato lo más cruel posible⁵³⁵. Pero también se ha querido apreciar otro sentido en el empleo de la palabra *μαχαίρα*: Gerber considera que es el término técnico empleado para el cuchillo del sacrificio, de manera que quizá haya un guiño a una tradición paralela existente que mostraba que Tántalo mató a su hijo como si fuese un sacrificio formal al no tener nada que consagrar a los dioses⁵³⁶. Para mí no es tanto la mención de *μαχαίρα* lo que hace que parezca una matanza más intensa, sino el incluir en la descripción del asesinato la expresión *κατὰ μέλη*, puesto que intensifica la imagen de que no sólo mató a su hijo, sino que además se recreó troceándolo.

En esta intención de hacer el relato lo más cruel posible se añade también la omisión del sujeto de *τάμων* (49); aunque los escolios dan οἱ Ταντάλου δορυφόροι como sujetos de la acción de cortar, la ausencia de sujeto produce una ambigüedad entre “cortar” y “comer” que lleva a pensar que, puesto que los dioses son el sujeto de *φάγον* (51), podrían ser también el sujeto de *τάμων* y de *διεδάσαντο* (51). Este juego de omisión de sujetos llevaría, en una primera lectura, a poder entender que los dioses fuesen también participes del desmembramiento, la distribución de la comida, así como a la sugerencia de que todos los dioses, no sólo Deméter, comieron una porción del cuerpo de Pélope. No existe ninguna versión del mito que narre semejante idea, pero la ambigüedad hasta el final en los sujetos es un intento deliberado, una vez más, por parte de Píndaro, en boca del vecino envidioso, de enfatizar el horror de la escena⁵³⁷.

La lectura del v. 50 *τραπέζαισί τ' ἄμφι δέυτατα κρεῶν* ha dado lugar a diversas teorías sobre su posible interpretación, que pueden sintetizarse de la siguiente manera:

⁵³⁴ Cf. E. *Cyc.* 403.

⁵³⁵ Cf. *ad loc* Fernandez-Galiano (1956²); Gerber (1982); Verdenius (1988).

⁵³⁶ Gerber (1982) *ad. v.* 49.

⁵³⁷ Cf. Gerber (1982) *ad hoc*; Fernandez-Galiano (1956²) *ad v.* 51.

1. ἀμφὶ debe unirse a τραπέζαισι significando que las mesas estaban dispuestas en dos hileras frente a frente⁵³⁸. Esta interpretación pudiera tener como argumento a su favor el hecho de ser tal vez una reminiscencia del v. 17 donde aparece ἀμφὶ ... τράπεζαν. Para Verdenius⁵³⁹ la posición en el verso de τραπέζαισι es clave para marcar la distinción entre la preparación de la comida y el posterior banquete, ya que τραπέζαισι debe ser entendido como “banquete” en lugar de “mesas”.
2. Considerar ἀμφὶ como una forma adverbial modificadora de la forma verbal διεδάσαντο con el significado de que el reparto se hizo a uno y otro lado. Pero no parece ser una elección muy adecuada, ya que entonces δεύτατα también debería ser tratado adverbialmente.
3. Por ultimo, la interpretación más extendida considera que ἀμφὶ debe ir con δεύτατα. En este punto debemos referir la polémica existente en cuanto a qué se leía originariamente: todos los manuscritos leen δεύτατα excepto V y W que leen δεύματα. Para el sentido general del mito, la elección de una u otra lectura no influye, puesto que en ambos casos se diría que el cuerpo de Pélope fue troceado para ser posteriormente servido en el banquete.

3 a) Entre aquellos que defienden la lectura δεύματα, Boeckh argumenta que este término se deduce a partir del τὰ βεβρεγμένα τῷ αἵματι de un escoliasta. El significado de estas palabras nos harían interpretar δεύματα como “pedazos” de la carne de Pélope que habrían sido guisados en algún tipo de salsa, de modo que su verdadera naturaleza estaría oculta para los dioses⁵⁴⁰. Por tanto, si esta fuese la lectura correcta, la idea que Píndaro habría querido transmitir a sus oyentes es la mala intención que Tántalo esconde en sus

⁵³⁸ Fennell (1893) *ad. v. 50*; Gildersleeve (1890) *ad v. 50*.

⁵³⁹ Verdenius (1988) *ad v. 50*.

⁵⁴⁰ Gerber (1982) *ad. v. 50*. Cf. Fennell (1893) *ad v. 50*.

actos, pues al encubrir la carne con salsa lo que estaría haciendo sería poner a prueba la omnisciencia de los dioses. Y, por otro lado, dejaría en evidencia tal omnisciencia cuando los dioses no sólo no sospechan qué tipo de carne es, sino que, además, uno de ellos, Deméter, toma un bocado sin dudar.

- 3 b) La mayoría de los editores e intérpretes se decantan por seguir el testimonio de la mayor parte de los manuscritos y leen en el v. 50 δεύτατα, que iría con la preposición ἀμφὶ con valor temporal y significaría “en un segundo reparto”. Esta interpretación se apoya en la noticia de que en el segundo y último plato se servía lo más selecto y sabroso⁵⁴¹. Por tanto, en este caso la falta de Tántalo es también muy grave, ya que el que Pélope fuese servido al final es porque era considerado por su padre un delicado manjar.

Cabe también preguntarse, a tenor de las dos posibles interpretaciones, cuál de las dos faltas cometidas por Tántalo, encubrir la naturaleza de la carne servida o dejar la carne de su hijo como plato estrella del banquete, sería considerada la más grave para Píndaro y los oyentes de su *Olímpica*. Lo que sí podemos destacar es que cualquiera de las dos interpretaciones le aportan a Píndaro material suficiente para dar mayor horror a la escena y hacerla más truculenta.

Por último, queremos destacar acerca de los versos 47-51 de esta oda la minuciosa descripción que hace Píndaro del banquete de Tántalo, quizá, como apunta Willamowitz⁵⁴², porque esta oda estaba destinada a un público, el de Sicilia, que no conocía las leyendas tan bien como el de Grecia.

ἐμοὶ δ' ἄπορα γαστρίμαρ-
γον μακάρων τιν' εἰπεῖν ἀφίσταμαι

⁵⁴¹ Fernández-Galiano (1956²); Farnell (1932); Gerber (1982); Verdenius (1988).

⁵⁴² Willamowitz-Moellendorff (1922).

ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους. vv. 52-54.

Pero a mí imposible me resulta llamar glotón

a un Bienaventurado. Renuncio.

Con frecuencia lo que a los blasfemos toca en suerte no es provechoso⁵⁴³.

Con estos versos Píndaro cambia el tono y se opone de nuevo enérgicamente a la versión habitual del banquete, pues tiene muy claro que el narrar una historia reprobable aporta funestas consecuencias a quienes las pronuncian, los κακαγόρους (53), y por ello debe apartarse de ello. Esta declaración es a menudo tomada como un ejemplo de la piedad religiosa de Píndaro⁵⁴⁴ de la que hace gala también el la *Pítica* II a propósito del mito de Ixión:

ἐμὲ δὲ χρεῶν

φεύγειν δάκος ἄδινὸν κακαγοριᾶν.

Debo yo por tanto escapar a la violenta mordedura de la blasfemia .(P. II 53-55)

El objetivo de Píndaro es apartarse de la versión que ha narrado con pormenor y por ello la considera ἄπορα (52). Eco quizás de este pasaje pindárico sean estos versos de *Ifigenia entre los Tauros* de Eurípides que recoge una idea similar a propósito del mismo tema:

ἐγὼ μὲν οὖν

τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα

ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾷ, vv. 386-388.

En verdad juzgo que es increíble el banquete de Tántalo a los dioses,

¡que se complacieron engullendo a su hijo!⁵⁴⁵

Para Píndaro es inconcebible pensar que un dios sea capaz de comer carne humana y por ello quiere dejar claro que se desmarca de quienes lo piensan, y así, para contraponer su versión a la de los “envidiosos vecinos”, marca el inicio del verso 52 con ἐμοὶ. También se desmarca de esta versión

⁵⁴³ Traducción de Bádenas de la Peña.- Bernabé Pajares (2002).

⁵⁴⁴ Cf. Fränkel (1993) 444-5; Bowra (1964) 57 ss.

⁵⁴⁵ Traducción de Calvo Martínez (1995).

cuando considera que no puede llamar a ningún dios “glotón”, aunque parece evidente que en la mente de Píndaro no está asociar el término γαστρίμαργον con canibalismo, sino denotar una excesiva afición por la comida, lo que lleva a Deméter a comer carne cruda. Para Méautis⁵⁴⁶, Píndaro utiliza en este último sentido γαστρίμαργον cuando conecta este adjetivo con ἀμφὶ δεύτατα, puesto que si Pélope era ofrecido en un último reparto, en el momento en que los dioses se habían ya saciado, es indicio de que la diosa mostraba una verdadera glotonería por su parte. El hecho es que, con posterioridad, fuentes tardías intentaron justificar las palabras de Píndaro sobre el comportamiento de Deméter, exonerando a la diosa de la acusación de glotonería al explicar que tal acto fue provocado porque estaba desolada por la pérdida de su hija, tristeza que le impidió darse cuenta de la naturaleza de lo que se llevaba a la boca.

Finalmente es de destacar cómo Píndaro, para evitar los peligros de una excesiva censura del público hacia él, justifica su versión diciendo que proviene de la envidia que tienen los vecinos a Tántalo y a Pélope y que se extiende hasta el punto de difamar a los dioses, sin importarles que con ello se falte a los propios dioses.

εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποί
 ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος· ἀλ-
 λὰ γὰρ καταπέψαι
 μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν
 ἄταν ὑπέροπλον, ἄν τοι πατὴρ ὕπερ
 κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον,
 τὸν αἰεὶ μενοινῶν κεφαλᾷς βαλεῖν
 εὐφροσύνας ἀλᾷται. vv. 54-58.

En verdad que si hubo un mortal honrado por los vigías del Olimpo,
 ese fue Tántalo, mas no pudo digerir
 su gran fortuna, y por causa del hartazgo
 se ganó un castigo espantoso, la pesada
 piedra que sobre él colgó el Padre

⁵⁴⁶ Méautis (1962) 118.

que siempre se esfuerza en apartar de su cabeza
y queda ajeno a todo gozo.

Con el verso 54 se vuelve de nuevo a introducir el mito de Tántalo en la oda, que había sido interrumpido por un paréntesis en el cual Píndaro se retractaba de la versión contada anteriormente por él mismo. Ahora considera a Tántalo el mortal más honrado por los dioses. Cabe preguntarse en este punto qué hizo el frigio en su vida anterior a esta parte del mito para granjearse tales honores de los dioses, un premio que consistía en participar de su mesa. El motivo nunca aparece explicado en nuestros textos ni encontramos alusión alguna en las fuentes que nos narran el mito de Tántalo. Pero nuestro personaje no fue el único al que se le concedieron semejantes honores, también gozó de la mesa de los dioses y le concedieron la inmortalidad a Ixión. La “dolce vita” (γλυκὺν βίον)(*P.* II, 26) de la cual gozo Ixión fue consecuencia de la purificación, por parte de Zeus, del delito de asesinato con el que se había manchado (*P.* II, 31- ss)⁵⁴⁷, como ya hemos tratado. Por tanto, aunque existe el paralelo entre nuestros dos personajes a la hora de ser recompensados, no lo existe en la explicación del motivo de semejantes honores.

Tántalo, que se convirtió en un ser muy afortunado, no pudo “digerir” (καταπέψαι) por más tiempo su estado, pues cuando una persona imprudente alcanza tanta fortuna (ὄλβον), “se le sube a la cabeza”, “se indigesta” y esa excesiva felicidad mal dirigida provoca saciedad (κόρος), propia de quien lo tiene todo⁵⁴⁸. En el caso de ὄλβον, Píndaro no se refiere tanto a riqueza material, puesto que de eso Tántalo tenía en abundancia, como será proverbialmente conocido⁵⁴⁹, sino al estado dichoso de felicidad o a la buena fortuna como resultado de la τιμή que le confirieron los dioses⁵⁵⁰.

La secuencia que sigue Píndaro en estos versos para la caída de Tántalo es ὄλβος- κόρος- ἄτη, serie muy semejante a la que utilizará posteriormente en

⁵⁴⁷ Cf. Gentili *et alii* (1995) 375, *ad v.* 25-6; Cap. I. 2.2.1. Píndaro, *Pítica II ad vv.* 25 ss.

⁵⁴⁸ Fernández-Galiano (1956) *ad v.* 55.

⁵⁴⁹ Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

⁵⁵⁰ Gerber (1982) *ad v.* 56.

la *P. II*, 26-8 para la caída de Ixión: ὄλβος- ὕβρις - ἄτη. Esta secuencia de cuatro términos ὄλβος- κόρος- ὕβρις- ἄτη que forman una cadena genealógica típica del pensamiento ético arcaico y clásico y que puede ser encontrada en otros escritores de los siglos sexto y quinto⁵⁵¹ e, incluso, puede rastrearse en autores anteriores como Hesíodo o Solón, no se utiliza al completo en estos dos pasajes, pero podemos sobrentender que está presente en ambos. Por un lado, Tántalo tuvo un gran ὄλβος, pero, porque tuvo el ansia de poseer más (κόρος), robó a los dioses (ὕβρις) (*O. I*, 60) y como consecuencia se ganó la ruina (ἄτη). Aunque en el pasaje en el que se hace alusión a Tántalo no se usa el término ὕβρις, sin duda el robar a los dioses es un acto propio de *hybris*. Por otro lado, de manera similar en *P. II*, 26-29 Ixión, al igual que Tántalo, disfruta de un gran ὄλβος, pero, también como Tántalo, es incapaz de preservar su condición privilegiada, pues como apunta Píndaro en *P. III*, 105, el ὄλβος de los mortales no está destinado a durar mucho, si se confiere en abundancia, de modo que esta sensación de plenitud y ansia de más (κόρος)⁵⁵² lo induce a una acción arrogante y fuera de medida (ὕβρις), el intento de seducir a Hera, la cual a su vez lo arrastra a la ceguera y/o a la ruina (ἄτη)⁵⁵³. De este modo el destino tanto de Tántalo como de Ixión es el mismo, los dos traspasaron los límites y acabaron con su buena suerte, dejando en evidencia que nadie sabe cómo va a acabar su vida. Debemos destacar cómo en el pasaje de Ixión se hace mayor hincapié en ὕβρις que en κόρος, y quizás en el de Tántalo se tendría que haber hecho la misma elección, pero Píndaro probablemente prefirió usar una palabra que fuese más apropiada para este contexto, es decir, un término que estuviese dentro del repertorio del banquete, como ha venido haciendo en todo el pasaje con vocablos como γαστρίμαργον o καταπέψαι, para que sugiriese glotonería tanto como desmesura. Jurenka⁵⁵⁴ argumenta que la elección de Píndaro de utilizar

⁵⁵¹ Doyle (1970) 293-303.

⁵⁵² En el mito de Ixión no se utiliza el término κόρος, pero está implícito en οὐχ ὑπέμεινεν (*P. II*, 26). Igualmente no aparece ἄτη pero sí ἐξαίρετον ἔλε μόχθον (*P. II*, 30).

⁵⁵³ Cf. Gentili (1995) 375 *ad v.* 26-9; Gerber (1982) 92 ss. *ad v.* 55-7.

⁵⁵⁴ Jurenka (1894) 12.

καταπέψαι y κόρος se debe al hecho de que el poeta tenía en mente el castigo de Tántalo de la sed y el hambre eternas. En mi opinión este argumento carece de peso, pues si verdaderamente Píndaro hubiese tenido en mente este castigo habría sido más explícito a propósito de él; por tanto, considero que, como ya se ha argumentado, es todo un juego de palabras dentro del lenguaje del banquete. Pero cabe pensar que, si en esta época coexistían los dos castigos, era difícil que Píndaro no conociese ambos y, por tanto, quizás con sus versos este jugando con un doble sentido.

Como consecuencia de su comportamiento anterior, los dos personajes, Ixión y Tántalo, se granjearon sendos castigos ejemplares, expresados de manera muy semejante en las correspondientes odas. Así:

- ἔλεν ἄταν ὑπέροπλον (O. I, 56)
(Tántalo) se ganó un castigo terrible.
- ἐξάϊρετον ἔλε μόχθον (P. II, 30)
(Ixión) se ganó un suplicio excepcional.

En ambos pasajes se utiliza el verbo ἔλεν, y aunque no aparece el sujeto, es más que evidente que se trata tanto de Tántalo como de Ixión, lo que implica que cada uno de ellos es responsable de las acciones realizadas y de la ruina en que han caído, quedando implícito en la utilización de este verbo por parte de Píndaro que fueron ellos y no otros quienes se atraieron semejante castigo para sí mismos⁵⁵⁵. Además, debemos añadir la semejanza en las condenas: tanto la de Tántalo como la de Ixión son ambas verdaderamente excepcionales ya que son eternas y únicas en la mitología griega. Quizá esta excepcionalidad en el castigo derivaría de a quién hicieron la ofensa, pues no todos los castigados en la mitología se atrevieron a atentar contra Zeus.

Volviendo de nuevo al mito propiamente de Tántalo, Píndaro en el v. 57 nos relata cuál fue el castigo que se aplicó al frigio: Zeus suspendió sobre él una roca que siempre amenazaba con caer sobre su cabeza, por haber robado el néctar y la ambrosía (60). Esta versión pindárica del castigo se aparta de la versión homérica dada en la *Nekyía*, pero se repite de nuevo en la *Ístmica* VIII, 9-10. En este punto debemos destacar la ambigüedad en la utilización del

⁵⁵⁵ Cf. *ad hoc* Gildersleeve (1890); Kirkwood (1982); Gerber (1982).

termino πατήρ (57): aunque no cabe duda de que señala directamente a Zeus, puede ser interpretado en un sentido general como “Padre de los dioses y los hombres” en su capacidad familiar o, por el contrario, que se esté refiriendo en un sentido más concreto al padre biológico de Tántalo. Se ha propuesto, en efecto, que Zeus figure en este pasaje como padre de Tántalo, aunque no tengamos documentada la primera mención explícita de nuestro personaje como hijo de Zeus hasta Eurípides (*Orestes* 5). Lo que, como veremos⁵⁵⁶, nos lleva a afirmar que no existía una tradición firme anterior en cuanto al linaje de Tántalo. Por ello, Verdenius⁵⁵⁷ considera que sería más propio que Píndaro al nombrar a Zeus lo hiciese como representante de los dioses más que como padre de Tántalo, por lo que el agravio cometido contra el dios no afectaría a éste como padre sino sólo como dios supremo. O al revés, la repercusión de la ofensa cometida por Tántalo sería más grande porque atentaría contra Zeus de dos maneras: en calidad de padre y en su calidad de dios supremo. En mi opinión, no es necesario elegir si es mayor la ofensa de Tántalo sobre su padre o sobre el soberano Zeus, no existe tal diferencia, ambas funciones de Zeus no se superponen una a la otra, sino que más bien se complementan, ya que el agravio cometido por nuestro personaje fue atroz porque atentó contra los dioses en general y contra el dios supremo en particular, pero, a la vez, se magnifica aún más el hecho, si consideramos que Tántalo no tuvo reparo en atentar también contra su propio padre. De ser así estaríamos otra vez ante un nuevo paralelismo de conducta entre Tántalo e Ixión, puesto que éste fue ingrato no sólo con el rey de los dioses, Zeus, sino también con el que sería su propio padre, si seguimos la versión de ciertas fuentes⁵⁵⁸ que hacen a Zeus padre de Ixión.

El castigo que Zeus impuso a Tántalo nos dice Píndaro que le hace perder su alegría (εὐφροσύνας ἀλᾶται)(58). Estas palabras podrían interpretarse como la pérdida de la felicidad que le proporcionaba el gozo festivo, pues con frecuencia Píndaro elige εὐφροσύνη⁵⁵⁹ para denotar el buen estado de ánimo

⁵⁵⁶ Vid. VI. 1.2. Progenitores. Incluso el *Sch. in E. Or.* 4, 10 nombra a Tmolos como padre de Tántalo.

⁵⁵⁷ Verdenius (1988) *ad v.* 57.

⁵⁵⁸ *Sch. in Odyssea* XXI, 303. Vid. cap. III. 1.2. Padres.

⁵⁵⁹ P. IV, 129; N. IV, 1; Cf. Gentili *et alii* (1995) 464.

que está presente en los banquetes así como la bebida y el alborozo de la fiesta de celebración de la victoria⁵⁶⁰. Por tanto, como consecuencia de no poder contener su κόρος, Tántalo sería castigado con la piedra y su desesperación por librarse de ella lo tendría trastornado hasta tal punto que no le dejaría gozar de los banquetes con los dioses con los que tanto se divertía. Farnell⁵⁶¹ cree que si esto fuese así, habría que pensar que el castigo se cumplía en la morada de los dioses, teoría que apoya Comparetti⁵⁶², al considerar que Píndaro en este punto habría seguido una versión del mito en la cual Tántalo sufre castigo en el Olimpo, descrita en *Regresos* (fr. 10 Bernabé). Pero parece difícil creer que Píndaro describiese una escena en la cual los dioses se deleitasen con la visión de Tántalo castigado estando presente en sus banquetes, en lugar de estorbar su diversión⁵⁶³.

ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον τοῦτον ἐμπεδόμοχθον
μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον, ἀθανάτους ὅτι κλέψαις
ἀλίκεσσι συμπόταις
νέκταρ ἀμβροσίαν τε
δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον
θῆκαν. vv. 59-64.

Esa es la clase de vida, sin remedio, que lleva en continuo suplicio,
cuarto castigo, junto a otros tres, porque robó a los inmortales
y dio a sus congéneres convidados
el néctar y la ambrosía,
que fueron instrumentos de su inmortalidad⁵⁶⁴.

El v. 60 ha suscitado la mayor controversia de cuantos versos forman la *Olímpica* I, ya que encontramos él una oscura expresión en la que es difícil dilucidar si la lectura correcta era μετὰ τριῶν τέταρτον ἀνέρων o bien μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον. Existen muchas teorías acerca de qué es lo que

⁵⁶⁰ Cf. Farnell (1932) *ad v.* 58; Gerber (1982) *ad v.* 58.

⁵⁶¹ Farnell *op. cit.*

⁵⁶² Comparetti (1873) 227 ss.

⁵⁶³ Gerber (1982) *ad v.* 59.

⁵⁶⁴ Traducción de Suárez de la Torre (1988).

Píndaro quería decir con esta expresión; por ello, para una exposición más clara vamos a agrupar las diversas interpretaciones en los siguientes apartados:

1. Quienes consideran que la lección correcta es *μετὰ τριῶν τέταρτον ἀνέργων*, suponen que Tántalo es el cuanto castigado en el Hades junto a otros tres: Ixión, Sísifo y Ticio⁵⁶⁵. Los argumentos en contra de esta teoría surgen, por un lado, si lo comparamos con la tríada que aparece en *Od.* XI, 576-600, donde sólo son citados como castigados en los infiernos Tántalo, Sísifo y Ticio y no se menciona a Ixión, y, por otro, que, en la versión que ofrece Píndaro en su *P.* II, Ixión no está con Tántalo, sino que el poeta lo sitúa vagando por el aire. Para suplir esta falta se han propuesto otros candidatos; así Farnell⁵⁶⁶ añade a las Danaides de un modo un tanto caprichoso o De Piceis Polver⁵⁶⁷ considera más apropiado que la tríada fuese Prometeo, Sísifo y Tántalo tal y como la recoge Horacio en su *Epodo* 17, 65-69, quien no recoge a Ticio en esta lista pero si lo nombra hasta cuatro veces en las *Odas*.
2. Los escolios a la *Olímpica* I, 97d apuntan que la referencia a “tres” pertenece a los tres cómplices que Tántalo tuvo en el robo del néctar y la ambrosía a los dioses y que fueron también castigados. No existe ningún dato en las fuentes que manejamos que nos haga suponer que semejante versión del mito existía, más allá de la imaginación de este escoliasta.
3. Otra posibilidad es la lección *μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον*, que sería una referencia a los cuatro tormentos que padece Tántalo. En cuanto a cuáles son estos cuatro castigos a los que se haría referencia encontramos diversas opiniones entre los estudiosos:
 - Los escolios a 97b consideran que los tormentos son el hambre, la sed, la fatiga de estar de pie y el cuarto la roca. De este modo quedan combinadas las dos posibles versiones

⁵⁶⁵ Fennell (1893); Mesk, (1930) 142-7.

⁵⁶⁶ Farnell *op. cit.*

⁵⁶⁷ De Pinceis Polver, (1927) 40-2.

del castigo que se aplicaron a Tántalo. La fatiga de estar de pie surge de una absurda deducción a partir del pasaje de la *Od.* XI, 583 ἔσταότ' ἐν λίμνῃ, que sitúa al frigio de pie en mitad de una laguna sufriendo su castigo.

- Para Comparetti⁵⁶⁸ los tres tormentos son el hambre, la sed y la roca. El cuarto castigo es suponer que su sufrimiento será interminable porque él es inmortal.
- Una gran mayoría de autores⁵⁶⁹ aceptan que, además del hambre, la sed y la roca, el cuarto castigo es el sufrimiento que causará a Tántalo el hecho de que su hijo Pélope sea desterrado del Olimpo y enviado de nuevo a la Tierra. Según esta versión, lo sucedido a Pélope sería consecuencia de que su padre Tántalo se sirviera de él para robar el néctar y la ambrosía a los dioses para dárselos a los mortales, pues era el propio Pélope quien ostentaba el cargo de copero de Poseidón⁵⁷⁰.
- Para C. del Grande⁵⁷¹ el cuarto castigo que debe añadirse a los tres generalmente aceptados por los autores es el βίος de continuo suplicio que Tántalo llevará, mencionado por Píndaro en el v. 59.
- Por último, Griset⁵⁷² considera que los cuatro tormentos están ocultos entre los versos 58-59: μενοινῶν... βαλεῖν, εὐφροσύνας ἀλᾶται, ἀπάλαμον βίον, βίον ἐμπεδόμοχθον.

Salvo esta última teoría de Griset, todas las interpretaciones anteriores asumen que, junto con el castigo de la roca que recoge Píndaro, dos de los posibles tormentos son la sed y el hambre. Pero,

⁵⁶⁸ Comparetti (1873).

⁵⁶⁹ cf. Camarda (1873); Jurenka, (1893) 152-5; Gildersleeve (1890); Tarditi (1954) 204-

11.

⁵⁷⁰ Grimal (1984) 417-8.

⁵⁷¹ Del Grande (1967²) 145-8.

⁵⁷² Griset (1926).

puesto que no aparece ninguna referencia explícita a ellos en la oda, es cuestionable considerar que esto se deba deducir de la referencia al néctar y la ambrosía del v. 62. Es decir, que se deba entender que Tántalo es castigado además de con la roca con la sed y el hambre eternas al carecer de los alimentos propios de los dioses. De manera general, todas estas interpretaciones parten de la misma idea: considerar que con μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον la intención de Píndaro es aunar las dos versiones del castigo de Tántalo, algo absolutamente cuestionable ya que no sabemos con certeza si en esta época circulaban las dos versiones. De modo que podemos plantearnos una disyuntiva: creer verdaderamente que Píndaro con este oscuro pasaje hubiera querido dejar constancia de ambas versiones del castigo o, por el contrario, que, al margen de esta discusión, el sentido de sus palabras vaya por otros caminos como han propuesto diversos autores. Como apoyo a la teoría de la unión de los tres tormentos, Pausanias (X, 31, 12) describe una pintura de Polignoto, contemporáneo de Píndaro, en la que representó a Tántalo atormentado por la sed, el hambre, y la roca. Pero no se puede determinar si esta combinación es fruto del conocimiento popular que en ese momento había del mito de Tántalo o, por el contrario, la obra misma está influida por el propio Píndaro, pues parece que la fecha de la pintura sería posterior a la *Olímpica* I. Al margen de esto, si estuviese claro que los tres tormentos a los que hace referencia Píndaro son la sed, el hambre y la roca, ¿cuál sería el cuarto? Algunas de las propuestas son: βίος del v. 59 que hace referencia a una “vida en continuo suplicio”. Por el contexto de la obra se puede ver que es una alusión clara a la roca y no a otro tormento, por lo tanto no añadiría un cuarto castigo. La expulsión de Pélope o la eternidad del castigo de Tántalo, como consecuencia de haber conseguido la inmortalidad, pueden ser aceptables como cuarto castigo pero ninguno de los dos aparecen expresados con claridad entre estos versos de la *Olímpica* y, por tanto, ambos deben

suponerse. Finalmente, en cuanto a la última de las interpretaciones expuestas, aquella que propone abstraer de entre los versos de la *Olímpica* los cuatro castigos, es decir la propuesta de Griset, no se ha encontrado soporte para ella⁵⁷³.

Frente a todas estas interpretaciones, que en mi opinión no resuelven el problema, considero más apropiado que la expresión *μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον* sea entendida a caballo entre las dos teorías básicas expuestas hasta el momento. Es decir, que se trate de un cuarto castigo que deba sumarse a otros tres, ya existentes, y que no recaen únicamente sobre la persona de Tántalo. Píndaro haría referencia con esta expresión a la adición de una cuarta condena a una lista de tres castigos eternos que bien podrían ser los de Sísifo, Ticio, Ixión o los de cualquier otro que Píndaro pueda tener en mente. Y todo ello con independencia de si los personajes han sido condenados a sufrir sus respectivos castigos en el Hades o a vagar por el aire como Ixión. El que Tántalo pase a formar parte de esa lista, integrada por tres personajes míticos que cumplen un castigo eterno, se sustenta, no tanto en el propio castigo que se le aplique, la sed, el hambre o la roca, sino en la excepcionalidad de semejante castigo (*ἔλεν ἄταν ὑπέροπλον* (56), frase semejante a la que se aplica al castigo de Ixión en la *P.* II, 30) y en la duración eterna de la pena que le confiere su inmortalidad, como queda reflejado en el v. 59 *ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον τοῦτον ἐμπεδόμοχθον*, características que comparte con sus compañeros de fatigas.

Es por toda esta problemática por lo que se ha intentado dar otra interpretación a este pasaje:

4. Gerber⁵⁷⁴ propone que la expresión *μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον* tenga un carácter proverbial en el pasaje. A partir de estudios realizados por Schroeder al comparar el proverbio *τρία κακά*, el cual

⁵⁷³ Gerber (1982) *ad v.* 60.

⁵⁷⁴ Gerber *loc. cit.*

él considera que está detrás de expresiones como πόνος πόνῳ πόνον φέρει, con pasajes homéricos como τρεῖς μὲν...τρεῖς δέ (*Il.* V, 536-538), τριχθαῖ τε καὶ τετραχθαῖ (*Od.* IX, 71), τρεῖς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις (*Od.* V, 306), etc., Gerber considera que interpretar la expresión como proverbial pone fin a las dificultades surgidas en los varios intentos de definir cuáles son los cuatro castigados o los cuatro tormentos y, a la vez, nos provee de una descripción enfática del extremo sufrimiento que Tántalo padece, tal y como se espera en vista de ἄταν ὑπέροπλον que Tántalo recibió a lo largo de su abuso de la τιμή que los dioses le manifestaban. En la línea de Gerber, Verdenius⁵⁷⁵ añade que el clímax implicado en “cuatro” se basa en ser un añadido extra a un número “redondo” para los griegos como es el tres. Con ello Píndaro desea mostrar que el castigo es muy severo porque incluso supera la importancia del número tres⁵⁷⁶. La idea que nos intentan transmitir estas interpretaciones es que no hay que tomar en sentido estricto los números tres y cuatro del pasaje pindárico, sino sólo como números simbólicos que significan “mucho”.

Con este sin fin de interpretaciones acerca de un solo verso de la *Olímpica* podemos hacernos una idea de cuán complejas y ricas en contenidos pueden llegar a ser las odas de Píndaro.

En los versos 60-64 Píndaro nos informa del verdadero motivo por el cual Tántalo ha sido castigado: robó el néctar y la ambrosía a los dioses y se la dio a los hombres. Parece que este motivo podría haber sido inventado por Píndaro, quizás usando como su modelo⁵⁷⁷ el robo de Prometeo del fuego, pues no aparece

⁵⁷⁵ Verdenius (1988) *ad v.* 60.

⁵⁷⁶ Cf. Pl. *R.* 472a da muestras de que el número tres era entendido como el punto culmen de algo por medio del proverbio “la tercera ola”, la más grande. El número “3” aparece también en otros proverbios cf. Zenobio Atos 1.23, con traducción y notas en Mariño Sánchez-Elvira - García Romero (1999).

⁵⁷⁷ Cf. Hes. *Th.* 560 ss y *Op.* 50 ss.

en ninguna fuente anterior a él ni resulta ser una tradición muy seguida por las fuentes, ya que después de Píndaro no se encuentra documentada de nuevo hasta Nono de Panópolis (*D.* XVIII, 32-33). La posibilidad de que Píndaro se haya inventado esta excusa surge de la propia disposición del autor a contar que todo lo dicho anteriormente sobre el banquete es incierto. Es decir, Píndaro con sus versos había exonerado a Tántalo de haber llevado a los dioses a un festejo caníbal, al considerar que semejante historia surgía del mero chisme de un envidioso, pero el peso de la tradición mítica era tan fuerte para Tántalo que a Píndaro le fue imposible absolverlo del todo de sus malas acciones. Por ello, cambia el motivo del castigo que ya no es consecuencia del crimen odioso del desmembramiento y de poner a los dioses a prueba, sino consecuencia de una falta comparativamente menor, el robo a los dioses⁵⁷⁸, pero suficientemente importante como para ganarse un castigo como el que le tocó sufrir.

εἰ δὲ θεὸν ἀνὴρ τις ἔλπεταί

<τι> λαθέμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει. v. 64

Mas si algún hombre espera ocultar sus obras a la divinidad, se equivoca.

Con este verso Píndaro, por un lado, finaliza el relato de la caída de Tántalo y, por el otro, le sirve para realizar la transición de la parte del mito que protagoniza Tántalo a la que protagoniza Pélope. Por medio de esta expresión gnómica nos recuerda a los oyentes, a modo de composición en anillo con el v. 54 *εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποί*⁵⁷⁹ / *ἐτίμασαν*, que nada escapa a los dioses y que las malas obras siempre serán pagadas por aquellos que las cometen.

Con el rechazo de la versión tradicional y la nueva versión del mito Píndaro, de manera magistral, aporta como ejemplos míticos a Tántalo y a Pélope, uno negativo y otro positivo, para Hierón. Pues se trata de una práctica

⁵⁷⁸ Gerber (1982) *ad* v. 60 ss.

⁵⁷⁹ Para Gerber (1982) la expresión *Ὀλύμπου σκοποί* no sólo tiene el sentido de que los dioses “velan el Olimpo” sino, en un sentido más amplio, que signifique “vigías olímpicos”, es decir, que vigilan las acciones de los hombres.

habitual en las odas de Píndaro el contraponer al héroe positivo, en este caso Pélope, que ilustra con su propia acción las normas que deben regular la conducta del hombre, un héroe negativo (Tántalo) que muestre con la suerte que corre los comportamientos que no se deben seguir. Como sugiere Bernardini⁵⁸⁰, la presencia de paradigmas negativos en la oda no es inconciliable con la naturaleza encomiástica del epinicio, desde el momento en que Píndaro, señalando a través de personajes del mito comportamientos a evitar, no tiene intención naturalmente de censurar el proceder del destinatario de la oda, sino más bien pretende señalar los defectos que él ha sabido evitar y de los cuales el auditorio mismo debería saber guardarse. Con la nueva versión, en la que Pélope no es descuartizado sino raptado por Poseidón, Píndaro no se retracta del elogio que desea dar y presenta al hijo de Tántalo como un ejemplo de vencedor olímpico, limpio de toda mancha, que mereció los máximos honores que caben a un mortal (88-98): reposar en Olimpia venerado por todos para gloria de los juegos, gloria que acompaña para siempre a quienes triunfan en ellos como Hierón⁵⁸¹, a quien va destinada esta oda. Pero también al relatar la versión tradicional del mito de Tántalo, Píndaro da a Hierón un claro *contraexemplum* mítico, como hará posteriormente en la *P. II* con el personaje de Ixión, en el que Hierón pueda mirarse y oponerse a él⁵⁸², esquivando, de este modo, con prudencia la desmesura de un Tántalo. Píndaro sólo asemeja a Hierón con Tántalo en el sentido de que ambos han alcanzado el punto cumbre en sus vidas, uno al ganar los Juegos Olímpicos, el otro al compartir la mesa de los dioses. A partir de esta similitud, Píndaro pone a Hierón en aviso de que si su comportamiento es semejante, podrá sufrir un final tan trágico como el de Tántalo. En este sentido cabe de nuevo plantearnos si la “perdida del gozo festivo” de Tántalo del v. 58 (εὐφροσύνας ἀλᾶται) apuntaría de manera indirecta también a Hierón. Un gozo que en este momento disfrutaban, no sólo él sino también quienes están celebrando su victoria, y que puede perder y no

⁵⁸⁰ Bernardini (1983) 52 ss. y 134-5.

⁵⁸¹ Bádenas de la Peña - Bernabé Pajares (2002) 41.

⁵⁸² Este contraste en el comportamiento que Píndaro quiere establecer entre Tántalo y Hierón se puede apreciar por medio de opuestos como en los vv. 1 y 48 donde la presencia en el mismo verso de agua y fuego sirve para marcar la oposición entre ambos. Así también, al describir las diferentes formas en que tanto Hierón como Tántalo ofrecen su mesa a los convidados. Cf. Gerber (1982) *ad vv.* 48-50.

volver a disfrutar si se vuelve impío en su comportamiento como Tántalo. En un plano aún más amplio, Píndaro también se aplica a sí mismo el ejemplo negativo y se hace a sí mismo una autocensura, cuando considera que se debe evitar la maledicencia contra los hombres, pero sobre todo contra los dioses (54).

b) *ÍSTMICA* VIII, 7-11

En la *Ístmica* VIII, dedicada a Cleandro, un joven egineta vencedor en el pancracio infantil, cita de nuevo Píndaro el castigo de nuestro personaje Tántalo. En este caso no desarrolla el mito como lo hizo en la *Olímpica* I, sino que meramente alude a él.

παυσάμενοι δ' ἀπράκτων κακῶν
 γλυκύ τι δαμωσόμεθα καὶ μετὰ πόνον·
 ἐπειδὴ τὸν ὑπὲρ κεφαλᾶς
 γεῖ Ταντάλου λίθον παρὰ
 τις ἔτρεψεν ἄμμι θεός,
 ἀτόλματον Ἑλλάδι μό-
 χθον. vv. 7-11.

Acabemos con las cuitas sin remedio y entreguemos al pueblo
 un dulce canto incluso después de la prueba,
 toda vez que un dios apartó de nosotros la piedra de Tántalo
 que pendía sobre nuestras cabezas,
 insoportable sufrimiento para la Hélade⁵⁸³.

Suele entenderse este ejemplo mítico como una referencia a la decisión de Esparta y Atenas de aniquilar Tebas por su actitud propersa, lo cual al fin no se llevó a cabo. La sensación de angustia que debió de sentir este pueblo por la amenaza de guerra es comparable a la que sufre Tántalo a causa de la pesada piedra que pende sobre él, En la época arcaica la roca era ya símbolo de grave amenaza, como vimos en Arquíloco⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Traducción de Suárez de la Torre (1988).

⁵⁸⁴ Vid. cap. IV. 2.3.1. Arquíloco.

Sin embargo, pensamos que Píndaro con la expresión ἀτόλματον ... μόχθον (el “insoportable sufrimiento para la Hélade”, una expresión en la que podría aparecer la raíz ταλα/ τλα (“sostener”) de Τάνταλος⁵⁸⁵), haría referencia a la invasión persa, hecho que le resultaba absolutamente inaguantable. Una angustia, identificada con el castigo de Tántalo, que además de su pueblo también debió de sentir el propio poeta puesto que el momento era particularmente duro, aun bajo el efecto moral de la derrota que su propia patria había sufrido, aliada de los persas⁵⁸⁶.

Una vez que parece identificado a qué hace referencia la alusión mítica de Tántalo, sólo cabe destacar que la mención de nuevo del motivo mítico de la roca, como ya hizo en la *O. I.*, 56-58, le separa definitivamente de la versión homérica del castigo que aparece en la *Nekyía*. En mi opinión, esta elección deja en evidencia aquellas teorías que consideraban que Píndaro, cuando menciona el castigo de Tántalo, aunque sólo nombra el de la roca, tenía en mente las dos versiones, la sed y el hambre junto con la amenaza de la roca. Considero que de ser así, no es lógico que en las únicas dos veces que hace referencia al mito de Tántalo en sus obras sólo citase el castigo de la roca: con cierto grado de imaginación se podría sobrentender que ambos castigos estaban implícitos en la *O. I.*, pero de ninguna manera puede aplicarse a este pasaje de la *I. VIII*. Lo que nos lleva a la conclusión de que, quizás, la elección de Píndaro se deba sólo a que, de las dos versiones, el castigo de la roca era la única que él conocía o, como se explicó en el apartado dedicado a Arquíloco, que la existencia del castigo de la sed y el hambre por esta época no era la versión más popular.

⁵⁸⁵ No es seguro que Τάνταλος sea de esa raíz, y tampoco es seguro que τόλμη lo sea, aunque cabe esa posibilidad según apunta Chantraine, ss.vv. τάλας, Τάνταλος y τόλμη.

⁵⁸⁶ Cf. Thummer (1969) 129-0; Privitera (1992) 227-8; Suárez de la Torre (1988) 340, n. 3; Bádenas de la Peña – Bernabé Pajares (2002) 296.

IV. 3.3. TRAGEDIA Y DRAMA SATÍRICO

IV. 3.3.1. FRÍNICO

El trabajo de Rincón Sánchez⁵⁸⁷ sobre los trágicos menores nos ha servido como obra de cabecera para el estudio detallado de las tragedias perdidas que llevaban en su título el nombre de Tántalo, no sólo del autor que ahora nos incumbe, Frínico, sino también de los siguientes: Prátinas y Aristarco de Tegea.

TÁNTALO

De esta tragedia perdida de Frínico sólo nos ha llegado un fragmento, transmitido por Hesiquio, ε 7361:

Fr. 7

ἐφέδρανα (vel ἐφ' ἔδρανα⁵⁸⁸).

ἐφ' ὧν καθήντο <οἱ> τὰς λύρας ἔχουσι. Φρύνιχος Ταντάλω

Asientos (o sobre asientos):

Sobre los que están sentados los que sostienen las liras. Frínico en *Tántalo*⁵⁸⁹.

Para Lammers⁵⁹⁰ es una posible referencia a un coro sentado, como en *Fenicias*, lo que hace pensar en un coro de danza secundario. El término ἐφέδρανα, aunque sólo es usado en Tragedia por Frínico, lo emplean otros autores posteriores⁵⁹¹.

Este fragmento se refiere con toda seguridad a un banquete amenizado por la música. Nos hallaríamos ante dos posibles versiones del mito: el robo del néctar y la ambrosía, cuando Tántalo participaba de los banquetes celestiales, o el banquete en el que se atreve a asesinar a su hijo Pélope. La segunda hipótesis podría encontrar confirmación gracias al apoyo de la iconografía.

⁵⁸⁷ Como bibliografía principal para este fragmento nos remitimos al capítulo que dedica al autor trágico Frínico Rincón Sánchez (2007) 233-8.

⁵⁸⁸ Conjetura de Meineke (1863) 383-4.

⁵⁸⁹ Traducción de Rincón Sánchez *op. cit.*

⁵⁹⁰ Lammers (1931) 65.

⁵⁹¹ Cf. Rincón Sánchez *op. cit.*

El mito de Tántalo aparece en las artes figuradas a comienzos del siglo V a.C.⁵⁹², pero los artistas sólo parecen interesarse por el famoso suplicio y no por otras escenas del mito, como, por ejemplo, el pintor Polignoto de Tasos⁵⁹³ que incluyó a Tántalo, agobiado por los dos castigos mencionados, en una de sus composiciones murales que decoraban la Lesque de Delfos, pórtico dedicado por los cnidios hacia mediados de siglo. Todos los demás testimonios artísticos acerca de Tántalo datan del siglo IV a.C. en adelante, salvo si aceptamos como correcto lo que Simon⁵⁹⁴ ha identificado como el descuartizamiento de Pélope en una metopa de hacia 550 a.C. hallada en el Hereón ubicado en la desembocadura del río Sele. Otras tres metopas de ese templo representan a Ticio, Sísifo e Ixión, famosos por sus crímenes y sus castigos respectivos, por lo que la figura que vemos dentro de un trípode debe de ser Tántalo, según Simon, que en su reconstrucción de la metopa restituye a la derecha la figura de Tántalo, armado con una espada. En apoyo a esta propuesta se pueden aportar las propias palabras de Píndaro en su *O. I*, 36-ss, aquí estudiadas.

En cuanto a qué versión del origen del castigo debió de recoger Frínico en su tragedia, parece lo más probable pensar que al menos debió de mencionar el de la piedra, pero no podemos descartar que utilizase también la sed y el hambre, al igual que Polignoto.

También podríamos deber a Frínico la introducción (o al menos la difusión) de la variante que emparentaba a Tántalo directamente con Zeus, pues en el v. 5 del *Orestes* de Eurípides leemos:

Διὸς πεφυκώς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος.

Tántalo, nacido de Zeus, según dicen.

Tales palabras indican que no fue innovación suya. Esquilo se refería a ese origen en el fr. 162 de su *Níobe* y existe la posibilidad de que ya Píndaro⁵⁹⁵ en su relato sobre el descuartizamiento de Pélope con la palabra πατήρ aluda a la relación familiar entre Zeus y Tántalo.

⁵⁹² Ganschow, *LIMC* VII. 1, s. v. "Tantalos".

⁵⁹³ Paus. X, 31, 12.

⁵⁹⁴ Simon (1967) 285-6.

⁵⁹⁵ *O. I*, 57.

IV. 3.3.2. ESQUILO

De entre las tragedias conservadas de Esquilo, sólo encontramos mencionado el nombre de Tántalo en *Agamenón* 1469, cuya mención no es a su propia persona sino, tan sólo, como título familiar dado a sus descendientes.

De entre las tragedias perdidas, sabemos que la titulada *Níobe* tenía como personaje importante a Tántalo, a quien podemos atribuir algún que otro verso de los escasos fragmentos que hemos conservado.

En este apartado procederemos a recoger no sólo tales fragmentos y sus posibles interpretaciones, sino también las alusiones a nuestro personaje en el *Agamenón*.

a) AGAMENÓN 1468-1471

{Χο.} δαῖμον, ὃς ἐμπίτνεις δώμασι καὶ διφυί-
οισι Τανταλίδαισιν,
κράτος <τ'> ἰσόψυχον ἐκ γυναικῶν
καρδιόδηκτον ἐμοὶ κρατύνεις,
¡Genio que te abates sobre el palacio y los dos
Tantálidas, contra mí detentas
un poder de igual talante, que procedente de mujeres,
me muerde el corazón!

Por el contexto en el que se encuadra este pasaje, lo más lógico es considerar que en estos versos pronunciados por el corifeo con διφυίοισι Τανταλίδαισιν se está haciendo referencia a Agamenón y Menelao, cuarta generación de descendientes de Tántalo, pues anteriormente se hacía mención de sus dos esposas en los versos 1453-ss y 1470, es decir, Clitemnestra y Helena. Sin embargo, hay una alternativa diferente a ésta que considera que los hermanos no son Agamenón y Menelao sino Atreo y Tiestes⁵⁹⁶ e, incluso, hay quienes como Lewis Campbell consideran que la mención de los descendientes de

⁵⁹⁶ Cf. Ammendola (1963); Judet de la Combe (2001).

Tántalo alude de manera directa a todos ellos, puesto que a lo largo de sus vidas la tragedia fue posándose sobre cada uno de ellos⁵⁹⁷. En nuestra opinión la introducción de Atreo y Tiestes en este contexto parece ser un tanto forzada, por lo que consideramos como más apropiada la opinión más extendida entre los comentaristas⁵⁹⁸ de que διφυίοισι Τανταλίδαισιν tan sólo haga referencia a Agamenón y Menelao. Lo que parece poner de acuerdo a los comentaristas es ver en esta obra un énfasis especial en el hecho de situar a los dos hermanos viviendo juntos en el palacio, como puede deducirse de los vv. 399-402:

οἷος καὶ Πάρις ἐλθὼν
 ἐς δόμον τὸν Ἀτρειδᾶν
 ἤσχυνε ξενίαν τράπε-
 ζαν κλοπαῖσι γυναικός.
 Así Paris, cuando entró
 en la casa de los Atridas,
 mancilló su mesa hospitalaria
 con el rapto de una mujer.

En relación con esta forma de nombrar a los hermanos, se ha propuesto que Esquilo con el uso de Τανταλίδαισιν intenta traer a la mente del espectador la idea de que la desgracia de la que son víctimas surgió del propio fundador de la familia, es decir Tántalo, y sigue afectando a sus descendientes. Quizás no se pueda admitir como tal esta interpretación, puesto que Esquilo en ningún momento en la *Orestea* hace referencia al adulterio de Atreo, las desgracias de Pélope o la ὕβρις de Tántalo, pero es muy posible que la mención en este preciso momento de Tántalo quiera producir este efecto en el espectador⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ Cf. Fraenkel (1962) 694-5.

⁵⁹⁸ Cf. *ad hoc* Cosattini (1924); Lloyd – Jones (1963); Oliveira Pulquério (1985).

⁵⁹⁹ Cf. Fraenkel (1962).

b) *NIOBE*

Esquilo compuso una tragedia con el título de *Níobe*, la hija de Tántalo. A partir de una cita de Aristóteles en *Poética* 1456a⁶⁰⁰, que certifica que esta tragedia desarrollaba sólo una parte el mito de Níobe, unido a que no sabemos si el asesinato de sus hijos se producía en esta misma obra, surge la discusión de si el título se refiere sólo a una obra o, como en el caso de Prometeo, fuese una designación colectiva de una trilogía completa, además del nombre de un drama individual. Se han llevado a cabo diversas propuestas de reconstruir la trilogía en la que estaba incluida *Níobe*. Así, Welcker estableció el grupo Τροφοί, Νιόβη, Προπομποί. A esta secuencia nada se le puede discutir, puesto que al no existir fragmentos reconocibles de estas tragedias toda combinación es posible. R. J. Walker, por el contrario, considera que *Níobe* pertenecía a la trilogía Καλλιστώ, Αταλάντη, Νιόβη, un grupo que tendría en común que todas las personas nombradas sufrieron metamorfosis y la diosa Ártemis aparece desempeñando un papel destacado en cada una de estas historias. Aunque, como conclusión de todas estas teorías, debemos destacar que nada hay en las fuentes que indique que Esquilo escribió más de una obra con el tema de Níobe⁶⁰¹ y hoy en día se tiende a pensar que estamos ante una pieza individual, como en ocasiones hacía el poeta⁶⁰².

Escasos son los fragmentos que nos han llegado de esta tragedia y escasa la información que de ellos se desprende. Sólo el título y el fr. 154a arrojan algo de luz sobre la trama de la obra, cuyo argumento parece estar acorde con *Od.* XXIV, 602-ss: la venganza de Leto al mandar a Apolo y Ártemis a matar a los siete hijos y las siete hijas de Níobe, tras conocer que ésta se había jactado de tener más hijos que la diosa.

⁶⁰⁰ *Poética* 1456a 11ss: <<es preciso no convertir la tragedia en una composición épica –llamo épico a lo que tiene un material argumental muy amplio–, como si uno quisiera utilizar toda la *Ilíada* como argumento... Un ejemplo: cuantos compusieron una tragedia con toda la caída de Troya, y no por partes como Eurípides, o con Níobe, y no con Esquilo, fracasaron o perdieron en el concurso>>. Cf. Lucas de Dios (2008) 472, n. 1468; Morani - Morani (1987) 674, n. 2.

⁶⁰¹ Cf. Schadewaldt (1933/34) 22; Willamowitz Moellendorf (1914) 57.

⁶⁰² Lucas de Dios (2008) 477, n. 1478.

El lugar y progreso de la acción de este drama no puede ser determinado con certeza. Welcker⁶⁰³ considera, a partir del fr. 160, donde es mencionado el palacio de Anfión, que la ciudad de Tebas era el escenario más probable donde se desarrollaba la *Níobe*, lugar en el cual vivía la protagonista con su marido, Anfión, y donde sus hijos fueron asesinados, y no en Lidia, su lugar de nacimiento, ya que resultaría extraño amenazar en Lidia con quemar un palacio en Tebas. Además, como veremos, en el v. 11 del fr. 154a se indica que Níobe va a ser llevada de vuelta a casa, Lidia, por su padre, lo que hace suponer que esa región no sería el lugar en el cual se desarrollaba la totalidad de la acción.

De ser realmente así, habría una notable diferencia entre la *Níobe* de Esquilo y la de Sófocles, pues éste habría hecho regresar a la protagonista a su nativa Lidia después de la matanza de sus hijos en Tebas⁶⁰⁴, frente a Esquilo que, aunque lo menciona, no parece haber realizado este cambio de lugar, de Tebas a Lidia, de su personaje principal⁶⁰⁵.

Otro dato que desconocemos es el nombre de los personajes que aparecían en la obra. Aparte de Níobe, tenemos constancia por Plutarco⁶⁰⁶ de que la única persona que sabemos participó con seguridad en la tragedia fue Tántalo, su padre, y, como estudiaremos más adelante, se baraja la posibilidad de que existiese un tercer personaje en el papel de la niñera, ya que Plutarco⁶⁰⁷ se refiere a ella como ἡ τραγικὴ τροφὸς.

Fr. 154a Radt (=273 M.).

οὐδὲν εἰ μὴ πατέρ' ἀναστενάσσειται
τὸν] δόντα καὶ φύσαντα, Ταντάλου β[ίαν,
εἰς οἷον ἐξώκειλεν ἀλίμενον γάμον·
]ς κακοῦ γὰρ πνεῦμα προσβ[...]. δο[

⁶⁰³ Welcker (1836); Cf. Pennesi (2008) 12.

⁶⁰⁴ Sabemos que en Sófocles Níobe se marchaba a Lidia y que la obra tenía lugar allí, porque Eustacio, *ad Iliadem* 1367, 19 ss nos documenta un cambio de escena. Cf. Lucas de Dios (1983) 219-229.

⁶⁰⁵ Lloyd-Jones (1963) 431.

⁶⁰⁶ Plu. *De exilio*, 603a, 5.

⁶⁰⁷ Nombra así al personaje al introducir la cita del fragmento *adespoton* 7 Sn.- K.

] δ' ὁρᾶτε τοῦπι[τ]έρμιον γάμου 5
 τριταῖ]ον ἡμαρ τόνδ' ἐφημένη τάφον
 τέκνοις ἐπῳζει ζῶσα τοῖς τεθνηκόσιν
]ῡσα τὴν τάλαιναν εὐμορφον φυήν
]ς κακωθεῖς οὐδὲν ἄλλ' εἰ μὴ σκιά
] μὲν ἦξει δεῦρο Ταντάλου βία 10
] κόμιστρα τῆσδε, καὶ πεφα[.....]ν
]δὲ μῆνιν τίνα φέρων Ἀμφίονι
].ον αἰκῶς ἐξεφύλλασεν γένος
]ὸς ὑμᾶς· οὐ γάρ ἐστε δύσφρονες[σ
] θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, 15
 ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλη·
]ε θνητὸν ὄντα χρή τὸν .[
 π]εριστέλλοντα μὴ θρασυστομ[εῖν.
] εὖ πράσσοντες οὐποτ' ἥλπισα[ν
]ντες ἐκχεῖν ἦν ἔχως[20
 γ]ὰρ ἐξαρθεῖσα [κ]αλλίς[τ
] . . [

...

...[Y ella] una y otra vez se lamenta no por ninguna cosa sino por [en qué] bodas sin
 puertos la hizo encallar su padre, el que la dio en matrimonio y la engendró, el esforzado
 Tántalo. Pues un viento de desgracia [de todo tipo] se abate [sobre la casa; vosotras
 mismas] veis la línea de llegada de las bodas. Este es [el tercer] día en que, sentada
 sobre esta tumba, empolla viva a sus hijos muertos, [al tiempo que lamenta] su
 infortunado porte de bella presencia. [El mortal] arruinado nada es sino sombra... llegará
 aquí el esforzado Tántalo,... el viaje de vuelta de ella también... ¿Qué cólera contra
 Anfión tenía... para [de nuevo⁶⁰⁸] arrancar ignominiosamente las hojas de su estirpe?
 [Yo] os lo diré, dado que no estáis en mala disposición: la divinidad hace germinar una
 culpa para los mortales, cada vez que quiere arruinar por entero una casa. [Y de igual
 forma], cuando se es mortal, es preciso arropar [la felicidad venida de los dioses] y no
 tener una lengua audaz. Pero [aquellos a los] que les cae bien, nunca esperan [,
 derrumbados,] dejar escapar... que tienen. Así, [ésta], exultante por los más
 hermosos...⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ Traduzco la conjetura de Norsa-Vitelli μάτην], [de raíz] Lucas de Dios.

⁶⁰⁹ Las traducciones a los fragmentos de la *Níobe* corresponden a Lucas de Dios (2008).

No exento de polémica se encuentra este fragmento por el gran número de incógnitas que presenta, y dado que, además, no hay unanimidad a la hora de adjudicarlo a un personaje de la obra. Los papiros no nos dan indicaciones directas de los hablantes, por lo que cabe plantearnos dos principales problemas: si este fragmento es o no una tirada única de versos en boca de un sólo actor y quién o quiénes son los interlocutores en este fragmento.

El v. 14 (ἐγὼ πρὸς ὑμᾶς - οὐ γάρ ἐστε δύσφρονες - λέξω), como el v. 5 (αὐταὶ δ' ὁρᾶτε τοῦπι[τ]έρμιον γάμου)⁶¹⁰, parecen ir dirigidos a un grupo, lo que nos hace suponer que se refieran posiblemente al coro, constituido quizá por mujeres tebanas⁶¹¹, ya que es allí donde se sitúa el desarrollo de la tragedia. Por el contrario, Fitton Brown⁶¹² considera, a partir del fr. 155⁶¹³, que se trataría de un coro de mujeres extranjeras, no sólo por la existencia de pasajes similares en las *Supplantes*⁶¹⁴, sino porque este comentario, atribuido a Tántalo, no tendría razón de ser para unas mujeres de la propia ciudad de Tebas a las que el Istro y el Fasis les queda muy lejos⁶¹⁵. Sería, por ello, más apropiado que fuese dirigido a un coro de mujeres extranjeras, lidias quizás. En contra de esta teoría surge el problema de que la zona de Lidia queda geográficamente alejada de estos lugares, pero podría haberse tratado de una equivocación⁶¹⁶ por parte de Esquilo al dirigirse al coro de mujeres lidias como si fuesen de esa zona. Según Fitton Brown, estas mujeres habrían sido encargadas de ir por delante de Tántalo para anunciar su llegada a Tebas. No obstante, un último dato que lleva a considerar que en el fr. 154a intervenía el coro es el corte producido en la *rhexis*, que se interrumpe en el v. 9 y vuelve 4 versos más tarde. Estos cortes son

⁶¹⁰ Hipótesis propuesta por Norsa – Vitelli (1933) 107-21.

⁶¹¹ Garzya (1997) 163.

⁶¹² Fitton Brown (1954) 176 ss.; Pennesi (2008) 15-6.

⁶¹³ Ἴστρος τοιαύτας παρθένους ἐξεύχεται / τρέφειν ὃ θ' ἄγνός Φᾶσις...'.
(*tales doncellas se jactan de criar el Istro y el puro Fasis*. Trad. Rodríguez Adrados).

⁶¹⁴ A. *Supp.* 234-7; 279-89

⁶¹⁵ El Istro es el actual Danubio y el Fasis un río de la Cólquide que desemboca en el Mar Negro.

⁶¹⁶ No sería la primera vez que Esquilo comete un error al situar un lugar geográficamente, muestra de ello es el fr. 155 que nos ha sido transmitido por Estrabón (XII, 8, 21, 7) a propósito de un error al confundir la ubicación del monte Ida, que está en Misia y no en Lidia. Cf. Bernard (1985) 59.

bastante frecuentes en la tragedia y llevan consigo, en general, un cambio de interlocutor, justamente los vv. 10-13 que son asignados al coro⁶¹⁷ en boca del corifeo y que son trímetros yámbicos.

A excepción de Page⁶¹⁸, que cree que el fragmento es pronunciado únicamente por un personaje, con toda seguridad Níobe, lo que obligaría a colocar esta resis en la parte final de la obra, el resto de críticos⁶¹⁹ muestran unanimidad en considerar que debe ser puesto en boca de dos. Parece claro que los vv. 10-13 deben ser adscritos al coro; ahora bien, ¿quién pronunciaba el resto? La clave para la autoría de estas palabras estaría en el propio texto, pero, de los tres pasajes, dos (vv. 1-4, 10-11) están mutilados en el punto clave en el cual podríamos haber conocido el personaje que estaba hablando, ya que si se hablara en primera persona serían palabras de la propia Níobe, por el contrario si se hablara en tercera, el pasaje estaría en boca de un tercer personaje. Veamos, pues, las diversas opciones.

En primer lugar, si se acepta en el v.7 la lección ἐποιμώζουσα (“lamentándose”) transmitida por el papiro, habría que atribuir estos versos a Níobe y reconstruir al comienzo del v.8 un verbo en primera persona, por ejemplo ἔκλαυσα⁶²⁰ o semejante. No obstante, la forma ἐποιμώζουσα ha sido puesta en cuestión a partir de una glosa de Hesiquio en la que el lexicógrafo parafrasea los vv. 6-8 de este fragmento, en un intento por explicar el sentido de la palabra ἐπώζειν:

ἐπικαθησθαι τοῖς ῥοῖς. Αἰσχύλος Νιόβῃ μεταφορικῶς· ἐφημένη τάφον τέκνοις ἐπώζει ... τοῖς τεθνηκόσιν. Hsch. ε 5579.

De ser correcta la interpretación de Hesiquio o sus fuentes, habría que entender que la lección ἐποιμώζουσα del papiro sería una corrupción textual que ha sustituido a una forma original del verbo ἐπωάζω.

Ahora bien, aun aceptando la idea de que el texto del papiro deba corregirse a partir de la glosa de Hesiquio, caben en tal caso dos opciones. Se

⁶¹⁷ Garzya (1997) 164.

⁶¹⁸ Cf. Page (1962b) 2-9.

⁶¹⁹ Para los pormenores bibliográficos cf. Alfani (1999) 9-26.

⁶²⁰ Page (1962b) 2

puede pensar, por un lado, que el hecho de que en la glosa de Hesiquio aparezca una forma verbal en tercera persona, ἐπώζει, no indica necesariamente que ésa fuera la forma que se encontraba en el texto de Esquilo; el lexicógrafo no estaría citando literalmente el pasaje trágico, sino parafraseándolo⁶²¹. En tal caso se podría seguir manteniendo la hipótesis de que quien dice estos versos es Níobe, leyendo ἐπώζουσα...ἐκλαυσα. Contra esta posibilidad se ha argumentado que una expresión como “estuve llorando mientras empollaba a mis hijos muertos” sería una dura imagen en boca de la propia Níobe. Esta objeción podría salvarse si, como propone Page⁶²², ἐπώζουσα (sin iota subscrita, por tanto)⁶²³ se entiende con otro sentido, no como un compuesto de ὠόν “huevo”, sino como una formación a partir del grito ὠά, con el significado de “proferir gritos”, i.e. “lamentándose”. En tal caso, las fuentes lexicográficas habrían malinterpretado el significado del término en nuestro pasaje y lo habrían entendido en el sentido de “empollar”. A esta propuesta de Page se ha objetado, a su vez, que el que se dijera que Níobe “profería gritos de lamento” no convenía al contexto, puesto que, como veremos, no encajaría con la noticia de que la protagonista permanecía en escena velada y en silencio.

Pero si se admite como buena la información de Hesiquio, cabe una segunda opción a la hora de reintegrar en el texto una forma del verbo ἐπω(ά)ζω “empollar”: suponer que el lexicógrafo estaría citando literalmente el texto de Esquilo y que, por consiguiente, el verbo aparecía en tercera persona del singular, lo que implicaría que quien habla no es Níobe sino otro personaje. En tal caso, si el verso se pone en boca de alguien que ve la escena desde fuera, la imagen de Níobe empollando sus crías muertas ya no parecería tan dura como si fuera la propia Níobe quien la utilizara⁶²⁴. Naturalmente, leyendo, *ad pedem litterae* mcon Hesiquio, ἐπώζει habría que completar el verso con una palabra

⁶²¹ Cf. Körte (1933) 249-50; Page (1962b) 3.

⁶²² Page (1962b) 6

⁶²³ Cuando significa “empollar” debe llevar iota subscrita bajo ω, pero esto se omite a menudo en los papiros por lo que su ausencia no es significativa.

⁶²⁴ No obstante, la imagen de una madre vista como una gallina que acoge a sus hijos como polluelos no debería parecer insulante sino entrañable. Para otras imágenes semejantes en Esquilo vid. Pennesi (2008) 46-9.

bisílaba; la mejor opción es la propuesta de Latte ἐπὶ ζε<ι ζῶσα>, que por un lado se explicaría muy bien a partir de la lección supuestamente corrupta del papiro y, por otro, establecería un patético contraste entre Níobe “viva” y sus hijos “muertos”. Si se acepta esta opción, el comienzo del v. 8 debería estar encabezado por un participio que concordase con la propia Niobe, del tipo θρηνοῦσα⁶²⁵.

Pero también podemos intentar adjudicar la autoría de los versos a través de testimonios externos al propio pasaje. A través de Aristófanes (*Ra.* 911-ss) y de la antigua *Vida de Esquilo* sabemos que, durante un largo periodo de la tragedia, Níobe aparecía con la cabeza velada y en silencio. A partir de aquí hay quienes consideran que estos versos estarían en boca de otro personaje de la tragedia próximo a Níobe, que hace una descripción sobre la situación infausta en que se encuentra Níobe⁶²⁶. Algunos autores suponen que el fragmento es parte de un dialogo: los vv. 1-9 serían pronunciados por un actor, 10-13 por el corifeo y el resto por el actor de nuevo. Pero, si quien los pronuncia no fue Níobe, ¿quién entonces? Latte propuso que fuese la niñera de Níobe, quien relataría cómo han sucedido los hechos y cómo se encuentra la protagonista, y el coro podría estar compuesto por las mujeres de Tebas, lugar en el que se desarrolla la acción. Mette cree que es altamente probable que la niñera hablase en el fr. 154a, ya que Plutarco⁶²⁷ nos transmite el fr. *adespoton* 4 Sn.-K., que equivale al 274M., y lo atribuye a la τραγικὴ τροφὸς de los hijos de Níobe. De ser posible la confirmación de que este fragmento pertenece a la *Níobe* de Esquilo, se podría pensar que debió existir el personaje de la niñera en esta obra, ya sea la nodriza de Níobe⁶²⁸ o la de los Nióbidas⁶²⁹. Hay otros autores como Garzya que especulan con que el modo de expresarse del interlocutor principal es un tanto

⁶²⁵ Lloyd-Jones (1963) p. 561. Cf. Lucas de Dios (2008) 478, n. 486, que recoge diversas interpretaciones posibles al v. 8.

⁶²⁶ Finalmente y tras haber intentado exponer con claridad un problema textual que la crítica ha tratado durante años de dar una solución satisfactoria, hemos recogido en el texto la conjetura que aceptan la mayoría de los estudiosos para el verso 7.

⁶²⁷ Plu. *Quaestiones convivales* 691D, 8-9: ὥσπερ ἡ τραγικὴ τροφὸς ἐκείνη τὰ τῆς Νιόβης τέκνα τιθηνεῖται: ἁπτοσπαθήτων χλανιδίων ἐρειπίοις/ θάλλουσα καὶ ψύχουσα.

⁶²⁸ Latte (1933) 9; Mette (1963) 44-5.

⁶²⁹ Cazzaniga (1933) 843 ss.; Mette (1963) 44-5.

altivo y algo pedante⁶³⁰, por lo que excluyen que sea una niñera quien pueda pronunciar unas palabras con semejante σεμνότης y suponen que sea más probable que fuese la madre de Níobe⁶³¹ o, según otros⁶³², la suegra de Níobe, Antíope.

Los testimonios iconográficos que nos han llegado sobre el mito de Níobe se centran especialmente en el momento en el cual la heroína se enfrenta a la soledad de su funesto destino tras la muerte de sus hijos. Destacamos, por encima de todos, cinco vasos que parecen tener cierta relación con el drama de Esquilo: un ánfora procedente de Tarento (*LIMC* n° 10), una hidria de Sydney (*LIMC* n° 11), un loutróforo de Nápoles (*LIMC* n° 12), un ánfora de Bonn (*LIMC* n° 16) y el disco de Tarento (*LIMC* n° 14)⁶³³. Excepto el segundo, que es de proveniencia campana, todos los demás son apulios. Todos han sido datados en la segunda mitad del siglo IV a.C. por lo que han llevado a Trendall a suponer que debió de haber una reposición de la Níobe de Esquilo en esa zona de la Magna Grecia alrededor del 350 a.C. En esos vasos podemos apreciar diferentes personajes que nos pueden ayudar a identificar los diversos interlocutores que aparecían en la tragedia y, así, poder identificar al hablante del fr. 154a. En el ánfora de Nápoles (*LIMC* n° 10) encontramos a Níobe sentada sobre un bloque de piedra (¿un altar?) colocado sobre una plataforma flanqueada por dos ánforas. Se trata de la tumba de sus hijos sobre la cual ella se encuentra con la cabeza velada. Este es el cuadro que describe el v. 6 de nuestro fragmento τόνδ' ἐφημένη τάφον y confirma lo que leemos en la *Vida de Esquilo*, 6 ἐπικαθημένη τῷ τάφῳ τῶν παίδων... ἐγκεκαλυμμένη. Salvo en el ánfora de Nápoles, en el resto de imágenes podemos apreciar cómo la parte inferior del

⁶³⁰ Vid. v. 14.

⁶³¹ Moreau (1995) defiende con coherencia que se trate de Euriánasa (“la que reina sobre una amplia región”), lo que estaría en consonancia con la descripción geográfica del fr. 158.

⁶³² Cf. Schadelwadt (1933/34) 3; Fitton Brown (1954) 179; Lloyd-Jones (1963) 560.

⁶³³ Numeración perteneciente a Schmidt (1992) art. “Niobe”: *LIMC* n° 10 (ánfora apulia, Tarento 8935); *LIMC* n° 11 (hidria campana, Sydney, Nicholson Mus. 71.01); *LIMC* n° 12 (loutróforo apulio, Nápoles H 3246); *LIMC* n° 16 (ánfora apulia, Bonn 99); *LIMC* n° 14 (disco apulio, Tarento 8928). Cf. Art. “Niobe” de M. Schmidt en (*LIMC*) 1992; Trendall, (1972) 309-16; (1989) fig. 305; Keuls (1978) 42-68; Sechan (1926) 80-5; Taplin (2007); McHardy-Robson-Harvey (2005) 113-127.

vestido está realizada con pintura blanca. Este color blanco, que cubre también las columnas y otros elementos arquitectónicos, designa la piedra en que se está convirtiendo Níobe. La altura del realce blanco varía de una imagen a otra: los pintores representaron así, en un estadio más o menos avanzado, la petrificación que se estaba produciendo en Níobe, que comenzó por la parte inferior del cuerpo de la heroína⁶³⁴. En la misma ánfora de Nápoles se aprecia cómo a la izquierda de Níobe aparece una figura masculina y a la derecha una femenina que se dirige con un gesto de la mano hacia nuestra protagonista. La mujer con cabellos blancos parece mostrar un gesto entre asombrado y horrorizado, y el hombre, anciano también él, parece mantener una actitud de amenaza. La misma estructura básica aparece en los tres vasos siguientes (*LIMC* n° 11, *LIMC* n° 12 y *LIMC* n° 16), pero enriquecida con elementos nuevos, más o menos significativos. Entre estos nuevos elementos encontramos a un joven que acompaña al viejo (*LIMC* n° 11 y *LIMC* n° 12), unas siervas que traen regalos (*LIMC* n° 12 y *LIMC* n° 16) y una gran novedad por parte del loutrophoros apulio (*LIMC* n° 12) que es la presencia en la escena de Leto, Apolo y Ártemis en el lado izquierdo y de los dioses Zeus y Hermes en el lado derecho, ya que se considera que Zeus es el autor de la petrificación y habría actuado por piedad. Singular consideración de los dioses, que al petrificarla en su sufrimiento, le conceden el dolor eterno. Aunque es cierto que ése es el deseo de Níobe, que se niega a poner término a su duelo⁶³⁵. También existe entre estos vasos una notable diferencia en la figura femenina que se encuentra al lado de Níobe. La de la hidria de Sydney (*LIMC* n° 11) tiene el cabello negro y su aspecto no es el de una mujer anciana, y permanece también sentada dando la espalda a Níobe, aunque en posición de desconsuelo. Por el contrario, el loutrophoros (*LIMC* n° 12) y el ánfora apulia (*LIMC* n° 16) recogen de nuevo la imagen de la mujer canosa.

Un lugar aparte ocupa el disco de Tarento (*LIMC* n° 14), en el cual podemos apreciar dos registros diferentes: en la parte superior se ve a Andrómeda, con los brazos atados a dos árboles; junto a ella, a la izquierda Perseo y el viejo Cefeo, padre de la heroína, retenido por un joven; a la derecha dos figuras femeninas, de las cuales una probablemente se trate de Casiopea,

⁶³⁴ Frontisi-Ducroux (2003) 196.

⁶³⁵ Frontisi-Ducroux (2003) 198.

madre de Andrómeda. En el registro inferior aparece Níobe sobre un *ναῖσκος* (templete funerario), a la izquierda un viejo acompañado de un joven (por una preocupación evidentemente de simetría con el registro superior), una tercera figura convencional (un oferente) y a la derecha la habitual mujer, esta vez sentada, vestida de luto, de espaldas a Níobe⁶³⁶.

Si los pintores han querido representar momentos de la realidad escénica, debemos suponer que la presencia de Níobe es más que obvia y que en el personaje del anciano debemos reconocer al padre de la heroína, Tántalo. Pero sin embargo los restos icnográficos no nos muestran con las mismas características siempre la figura femenina, ya que unas veces aparece como una vieja apenada por la situación en que se encuentra Níobe y, otras no traduce su edad y tiene una actitud menos emotiva. Se ha pensado en varias posibilidades, según vimos: Antíope, la suegra de Níobe, la nodriza de ésta, la niñera de sus hijos e, incluso, la esposa de Tántalo⁶³⁷ y madre de Níobe, o la propia Leto⁶³⁸; por mi parte, considero que esta última opción no sería posible, ya que si algo tienen en común todas estas mujeres es su condición de dolientes⁶³⁹, lo que no casaría con Leto, ya que debería mostrarse contenta por su venganza. Cabe, por tanto, plantearse si se trata de dos personajes distintos o del mismo, fijado en dos momentos diversos de su representación sobre la escena. Para Garzya la simetría entre los dos registros del disco de Tarento sugieren en todo caso reconocer arriba a la madre de Andrómeda y abajo a la de Níobe, y eso sería en el caso de los vasos que presentan una mujer canosa, mientras que en el caso de aquellos en que aparece una mujer más joven, considera plausible que se trate de un cuarto personaje quizá identificable como la niñera de los Nióbidas⁶⁴⁰.

Dejando a un lado la problemática existente sobre a quién pertenecían los versos del fr. 154a, intentaremos interpretar qué quieren decir:

⁶³⁶ Para una posible teoría acerca de la conexión entre estos dos mitos, cf. Keuls (1978) 61-4.

⁶³⁷ La hipótesis fue formulada por primera vez por Heydemann (1875) 205 ss. a propósito del *loutróforo* de Nápoles y sin pensar en una conexión con el drama esquiléo. Cf. Keuls (1978) 53, n. 63.

⁶³⁸ Cf. Reinhardt (1934) 233-261.

⁶³⁹ Cf. Esteban Santos (2008) 126-8.

⁶⁴⁰ Garzya (1997) 154-7.

- Quienes consideran que están en boca de Níobe, como Page⁶⁴¹, sugieren que lo que nos ha quedado es el lamento de la heroína por la actuación de su padre, y que en una parte anterior perdida, ella se habría lamentado por la pérdida de sus hijos. Níobe, tras haberse lamentado por ellos, vuelve al final de su parlamento a lamentarse por el matrimonio que su padre le concertó, un matrimonio que ha acabado en desgracia.
- Quienes ponen los versos en boca de un tercer personaje⁶⁴², ya sea una niñera o la suegra de Níobe, sugieren que el pasaje corresponde a la descripción de la situación en que se encuentra en esos momentos la heroína: (vv. 1-5) nos explican que ya no le queda otra cosa que llorar por el desastroso matrimonio y porque hoy ha caído la desgracia sobre su familia. A continuación (vv. 6-8) se nos presenta el cuadro de su desventura: es el tercer día que ella “empolla a sus hijos”, sentada sobre su tumba con su belleza desfigurada. Como ya ha sido comentado, Níobe permanecía velada y en silencio ante la tumba de sus hijos durante una parte importante de la pieza. Las diferentes fuentes que nos indican este dato muestran divergencias entre ellas: así la lectura del código *Mediceus* de la *Vida de Esquilo* indica que Níobe permanecía velada “hasta un tercio de la obra”, mientras que otros manuscritos dan “hasta el tercer día”, y a su vez el pasaje aristofánico aludido de *Ranas* dice de forma más general “cuando la obra estaba a la mitad”⁶⁴³. Es evidente, como sugiere Lucas de Dios⁶⁴⁴, que el primer y tercer testimonio aluden a la versión dramatizada, mientras que el segundo alude al tiempo del relato mítico propiamente dicho, por lo cual se ha propuesto para el v. 6 la conjetura de τριταῖον ἥμαρ. En cuanto a los vv. 10-13, se trataría de la intervención del corifeo que nos adelanta información sobre los

⁶⁴¹ Page (1962b) 5-6.

⁶⁴² Cf. Fitton Brown (1954) 176 ss; Garzya (1997) 163 ss.

⁶⁴³ *Ranas* 923-4 Κάπειτ' ἐπειδὴ ταῦτα ληρήσειε καὶ τὸ δρᾶμα/ ἤδη μεσοίη, ὅηματ' ἂν βόεια δώδεκ' εἶπεν, Lucas de Dios (2008) 472, n. 1469.

⁶⁴⁴ Lucas de Dios (2008) 473, n. 1470 y 477 n. 1483.

acontecimientos que van a sobrevenir. Tántalo está por venir a visitar a su hija y a llevársela con él a Lidia.

- Por lo que respecta a las diversas hipótesis que se barajan para el comienzo del v. 11, Mette, siguiendo a Körte, considera más apropiado leer ζῆτῶν] κόμιστρα τῆσδε para reflejar las intenciones con que llegó Tántalo de llevarse a Níobe de Tebas. Muchas otras hipótesis se han propuesto para completar el inicio de este verso, tales como ἄγων, πορῶν, εὐρῶν, ψυχῆς, γονῆς, μόνον, pero en mi opinión la hipótesis propuesta por Norsa-Vitelli ⁶⁴⁵ μάτην] κόμιστρα τῆσδε sería más acertada, pues podría ser un anticipo del final de la obra por parte del narrador, quien muestra una precognición de lo que va a suceder cuando Tántalo no pueda llevarse a su hija porque su pretrificación se lo impide, hipótesis que puede ser argumentada con los restos iconográficos, como vimos.

- Debemos destacar el v. 12, donde se alude al destino de Anfión. Existen fuentes tardías que consideran que a la muerte de los hijos de Níobe siguió también la de su padre, y una tradición antigua describía a Anfión igualmente reo de una culpa contra los dioses. Esta versión aparecía en el poema épico la *Miníada*⁶⁴⁶ (probablemente de comienzos del siglo V a.C.), donde se aludía al castigo de Anfión en el Hades por su jactancia, paralela a la de Níobe, contra Leto y sus hijos, cometiendo la falta de creerse superior a los dioses. Es importante este testimonio de la *Miníada* ya que supondría una actuación previa del héroe, lo que daría sentido a la alusión que a él se hace en el fr. 154a (vv. 12-13), y, por tanto, corroboraría que esta tradición podría estar presente en estos versos de Esquilo⁶⁴⁷.

⁶⁴⁵ Norsa – Vitelli (1933) 107-21.

⁶⁴⁶ *Miníada*, fr. 3 Bernabé.

⁶⁴⁷ El destino de Anfión es descrito de diversas maneras: en Esquilo (fr. 154 a, v. 12) parece intuirse que un dios es posiblemente el causante de su destino; en Ovidio *Met.* 6, 271 ss. Anfión se suicida; en Higino *fab.* 9 es asesinado por Apolo por querer asaltar su templo; en Luciano, *De saltatione* 41 el final de Anfión es volverse loco y, finalmente, Pausanias IX, 5, 8-9 dice que Anfión fue castigado en el Hades por haberse burlado de Leto y sus hijos. Véase al

- A continuación los vv. 14-21 nos presentan la culpa de Níobe. El hombre debe evitar toda arrogancia para conservar el bien que le concede el dios, puesto que la desmesura insolente de los hombres contra la superioridad de los dioses conduce siempre al desastre y al castigo. Es la enseñanza de la pieza: Níobe, dejándose llevar por la *hýbris*, ultrajó a la divinidad, lo que se convierte en el tema general de esta tragedia esquílea en clara consonancia con la ideología del poeta⁶⁴⁸. La reflexión de los vv. 14-21 va dirigida a Níobe, que fue arrogante con Leto, y una clara alusión al comportamiento insolente de la heroína frente a la diosa se encuentra en el v. 18, pero en ella resuena también un eco familiar, pues Tántalo será arrogante con los dioses que le concedieron el honor de compartir su mesa. Quienes son dichosos, sigue diciendo este interlocutor, piensan que nunca dejarán de serlo, como le pasó a Níobe, que estaba llena de dicha por el número y la belleza de sus hijos sin saber que el jactarse de ello traería el peor de los finales. Tal ultraje a Leto y a su confianza podría ser mayor aún si Esquilo siguiera una tradición marginal, pero solidamente establecida, que cuenta la amistad que existía anteriormente a este desenlace entre Níobe y Leto. Un fragmento de Safo (142 Voigt) nos dice: Λάτῳ καὶ Νιόβᾳ μάλα μὲν φίλαι ἦσαν ἔταιραι y en una pintura mural de Alejandro de Atenas (I a.C.) encontrada en Herculano aparecen representadas cinco mujeres, tres en pie (Leto, Níobe y Febe) y dos agachadas, Áglæ e Hilaria, que juegan con las tabas al *phenthelita*⁶⁴⁹. De modo que se puede establecer un paralelismo entre la relación amistad / enemistad que existía entre Níobe y Leto con la que existía entre Tántalo y los

respecto Bastianelli, L. “Telesilla e la saga dei Niobidi: Testimonianze poetiche e tradizioni locali”. p. 31, n. 36, en Bernardini (2007). Cf. Lucas de Dios (2008) 469, n. 1457.

⁶⁴⁸ Lucas de Dios (2008) 475.

⁶⁴⁹ Pollux, *Onomasticon* IX, 7, 126-7 precisa que era un juego de mujeres en el que se trataba de lanzar los cinco huesos o piedras al aire con la palma de la mano abierta, para inmediatamente después y con un rápido giro de la mano sostener los cinco huesos con el dorso. Una vez posados los cinco huesos, si no se caía ninguno, se debía aferrar estos entre los dedos sin hacerlos caer del dorso de la mano. Cf. Fittà (1997) 15-6.

Olímpicos: en ambos casos la impiedad acaba por destruir esos lazos de amistad⁶⁵⁰.

- El v. 21 introduce una innovación con respecto a las versiones más extendidas. Mientras que otros autores que tratan el mito de Níobe (Homero y Ovidio, por ejemplo) consideran que para nuestra heroína el origen del orgullo materno está en el número de hijos, Esquilo innova añadiendo la belleza de estos, además del número, como el orgullo que siente esta madre por sus hijos. De este modo, la imagen que se presentaría del personaje de Níobe a lo largo de la obra sería rica en matices, pues no sólo destacaría por ser un prototipo del *theómakhos*, sino también por poseer rasgos positivos: su desmesura es realmente el exceso de una conducta elogiosa (*philoteknía*, el amor que sentía por sus hijos)⁶⁵¹; y en tal situación Esquilo la hace reaccionar con una tristeza y dolor tales que la convierten en un personaje que provoca la piedad: el silencio, el velamiento de su rostro, la inmovilidad sobre la tumba de sus hijos, la petrificación final son testimonios de su hondo dolor⁶⁵².

Fr. 158 Radt (=278c M.).

σπείρω δ' ἄρουραν δώδεχ' ἡμερῶν ὁδόν,
Βερέκυντα χώρον, ἔνθ' Ἀδραστείας ἔδος
Ἴδη τε μυκηθμοῖσι καὶ βρυχήμασιν
βρέμουσι μῆλων, πᾶν δ' †ἐρεχθεῖ† πέδον.

Y siembro un campo de una extensión de doce días de camino,

la región Berecintia, donde la sede de Adrastea y el Ida resuenan con los mugidos y
bramidos de los ganados, y la llanura, † † toda ella.

Este fragmento ha sido transmitido por Estrabón, *Geografía* XII, 8, 21 y por Plutarco, *De exilio*, 603A. Ambos autores nos documentan que estas palabras

⁶⁵⁰ Garzya (1997) 167-8, n. 35.

⁶⁵¹ Así lo interpreta Aristóteles en su *Ética Nicomaquea* 1148a 22 ss.

⁶⁵² Lucas de Dios (2008) 475-6.

están en boca del personaje de Tántalo en la *Níobe* de Esquilo. Por primera vez se atribuyen explícitamente palabras a nuestro personaje, aunque no sabemos nada del contexto en que aparecían. Existe unanimidad⁶⁵³ en considerar que estos versos deben ser localizados en el momento en el cual Tántalo llega a Tebas sin saber lo que ocurría, su visita es fortuita, ya que viene totalmente desconocedor de lo sucedido, con la esperanza de encontrar a una hija feliz y a sus nietos y lo que realmente halla es a una mujer velada y en silencio sobre una tumba. Estos versos serían una autopresentación del héroe, indicando su procedencia. Parece que, por las referencias de Estrabón a este pasaje, Tántalo se estaría refiriendo a una zona asiática extensa y rica en ganadería y agricultura, que correspondería a su reino en Lidia, aunque como bien marca este autor, no hay correspondencia con la realidad geográfica, puesto que se están incluyendo en el reino de Lidia zonas pertenecientes a la Tróade. En cualquier caso, dada la conocida inclinación de Tántalo a la jactancia, es verosímil suponer aquí en alguna medida una nueva manifestación de su carácter⁶⁵⁴.

Nuestro personaje estaría describiendo parte de los territorios sobre los que reinaba, ya que anteriormente, según Estrabón, se nombraba el monte Sípilo. Estos versos por otro lado están cargados de ironía trágica, ya que, al no saber Tántalo lo que le espera, suenan a vanagloria de sí mismo. Añade también Estrabón en sus comentarios que Esquilo se habría confundido al dar la información de los dominios de Tántalo, puesto que el Sípilo está en Lidia y la tierra del monte Ida en Misia.

El tono expresado en las palabras de este fragmento se contrapone con el del fragmento siguiente.

Fr. 159 Radt (=278d M.)

θυμός ποθ' ἄμὸς οὐρανῷ κυρῶν ἄνω

⁶⁵³ Cf. Lesky (1934) 1-18; Page (1962b); Fitton Brown (1954); Garzya (1997).

⁶⁵⁴ Lucas de Dios (2008) 481, n. 1508. Alfani (1997) 262 ss. no cree que se trate de un error de Esquilo, sino de su voluntad de presentar un reino prehistórico, más próximo al mundo mítico, como sucede con Pelasgo en *Las Suplicantes*.

ἔραζε πίπτει καί με προσφωνεῖ τάδε·

‘γίνωσκε τὰνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν’

Tántalo.- Nuestro animo, que en un tiempo estuvo arriba en el cielo, a tierra cae y me dirige estas palabras:

“Aprende a no reverenciar en demasía las cosas de los hombres”.

Esta cita es transmitida de nuevo por Plutarco, *De exilio*, 603a, que afirma que se trata de otro de los fragmentos pronunciados por el personaje de Tántalo a poca distancia del anterior. Para Fitton Brown⁶⁵⁵ este fragmento se correspondería con el momento en el cual Tántalo reconoce a su hija y descubre lo sucedido, de modo que queda absolutamente destrozado en su ánimo y reconoce lo insustancial de las cosas humanas.

Fr. 161 Radt (= 279 M.)

Μόνος θεῶν γὰρ θάνατος οὐ δώρων ἐραῖ,

οὔτ' ἄν τι θύων οὔτ' ἐπισπένδων ἄνοις,

οὐ βωμός ἐστιν οὐδὲ παιωνίζεται·

μόνου δὲ Πειθῶ δαιμόνων ἀποστατεῖ.

La muerte es el único de los dioses que no ama los regalos,
y ni con sacrificios ni con libaciones podrías conseguir algo,
y no tiene altar ni es celebrada con peanes:
sólo de ella entre las deidades está distante Persuasión.

Según Lucas de Dios es posible que estas líneas se puedan poner en boca de Tántalo y que vayan dirigidas a su hija Níobe. El pensamiento que Esquilo plasma en estos versos gozó de gran notoriedad, en especial el primero de ellos, que llegó incluso a convertirse en proverbio⁶⁵⁶.

⁶⁵⁵ Fitton Brown (1954) 179-80.

⁶⁵⁶ Cf. Apostolio XI, 76 (*Corpus Paroemiographorum Graecorum* II 536, 6). Es expresión proverbial frecuente, cf. Tosi (1993⁸) n° 603.

En este capítulo dedicado a la *Níobe* de Esquilo hemos desarrollado únicamente en profundidad los fragmentos que de alguna manera eran atribuidos al personaje de Tántalo o en los que se aludía de manera directa a él. Pero evidentemente es necesario el estudio sistemático de todos los fragmentos que a esta obra se atribuyen para hacer una posible reconstrucción de lo que se veía en escena. Es así como se han llevado a cabo arriesgados intentos de reconstrucción, como el de Fitton Brown⁶⁵⁷:

Para este autor la *Níobe* comenzaría con la entrada de un Coro de mujeres lidias, que llegan con antelación a su rey Tántalo. Ellas cantan su entrada y se arremolinan alrededor de una figura sentada, velada y en silencio, sobre lo que quizás aparenta o no ser una tumba (Ar. *Ra.* 911-912). Ellas se preguntan quién es y su curiosidad es satisfecha en el primer episodio. Entra Antíope, grita por la apariencia exótica del Coro, pero vuelve a su ocupación más importante: apelar a Níobe para que recobre las ganas de vivir. Esta petición falla y Antíope, aceptando su rechazo, se vuelve de mala gana al Coro, quien está ya preparado, como siempre, y dispuesto a intercambiar chismes. Ella les aclara, y a nosotros también, la historia de lo sucedido (fr. 154a), luego deja la escena. Tras una oda coral sigue el segundo episodio, en el que Anfión intenta en vano tener éxito donde su madre falló, otra oda y al fin el tercer episodio. Tántalo llega en una visita sorpresa a su hija; él entra con tal extravagancia que seguramente al espectador le debió parecer patético. Él ve la figura velada y se fuerza a sí mismo a impresionarla con la importancia de su llegada y su presencia (fr. 158). El Coro anticipa que se va a producir una espantosa escena de aclaración y, tras ella, destrozado en su ánimo, Tántalo reconoce lo insustancial de las cosas humanas (fr. 159). Entonces Tántalo se reúne con su hija e intenta consolarla o, al menos, le deja su discurso. En ese tremendo momento Níobe se quita el velo. Ella defiende su largo silencio diciendo que ante la muerte nada vale, sólo el silencioso dolor dignifica (fr. 162), e injuria a los dioses (fr. 161). Para Fitton Brown la obra acabaría indudablemente con su conformidad de retornar con su padre a su casa en Lidia.

⁶⁵⁷ Fitton Brown (1954) 179-80. Otra posibles reconstrucción la encontrar en Pennesi (2008) 16-9.

A partir de los fragmentos conservados, los restos iconográficos que nos han llegado y parte de imaginación, Garzya⁶⁵⁸ propone otra reconstrucción posible para la *Níobe* de Esquilo:

La tragedia debía de comenzar con la párodo (como *Suplicantes* y *Los Persas*) y no con el prólogo, pues parece difícil imaginar quién podría haber sido el *προλογίζων*, visto que la única divinidad del drama, Hermes, interviene sólo en el éxodo⁶⁵⁹, y que el personaje de Tántalo, el único que habría podido asumir esta tarea, entra mucho después del exordio. Además, consideraba que el personaje de Níobe dominaría casi totalmente el drama, como Eteocles en *Los Siete contra Tebas*, y supone que al final del drama se pondría en escena la metamorfosis de Níobe. Para plantear esta hipótesis, se basa en la información que ofrece la iconografía, especialmente la que aportan cuatro vasos⁶⁶⁰, en concreto el intento de representar por parte de los pintores la figura de Níobe parcialmente cubierta de blanco, desde los pies hasta ascender hacia el resto del cuerpo, hecho que se interpreta como principio de petrificación, no completa todavía⁶⁶¹. No obstante, Garzya no se arriesga a asegurarlo, puesto que no se sabe si al final de la obra Níobe se metamorfoseaba en piedra o, por el contrario, se marchaba a Lidia.

En mi opinión existe otra posibilidad para el final de la obra, que aúna las dos teorías anteriores: es la posibilidad de que Níobe, tras varios días sin moverse, intentara irse con su padre pero ahora ya demasiado tarde puesto que ha comenzado a petrificarse, literalmente, metamorfoseada por los dioses en una piedra. Se ha convertido en una estela funeraria de mármol en la propia tumba de sus hijos, anticipando así su unión con ellos, lo que le sirve como único consuelo, como sugieren las imágenes.

Existe otra posibilidad, a partir de otros textos literarios (Homero, Pausanias y Quinto de Esmirna): que Níobe se hubiese desplazado hasta Lidia y

⁶⁵⁸ Garzya (1997) 172-3. Para otra reconstrucción semejante de la obra cf. Keuls (1978) 64-7.

⁶⁵⁹ Para ello Garzya se basa en el loutróforo de Nápoles donde aparece Hermes, quizás como el dios mensajero para cumplir una orden divina, así como el paralelismo con *Los frigios*.

⁶⁶⁰ Ánfora del Museo de Nápoles (*LIMC* n° 10), hidria de Sydney (*LIMC* n° 11), loutróforo de Nápoles (*LIMC* n° 12), ánfora de Bonn (*LIMC* n° 16).

⁶⁶¹ Keuls (1978) 47 ss.; Trendall (1989) fig. 305.

allí se convirtiese en una roca en el monte Sípilo, pues cuentan que existe una roca que desde lejos parece una mujer llorando⁶⁶².

Considera Garzya que hay tres elementos (falta de prólogo, predominio de la protagonista y relación entre lirismo y acción) que apuntan claramente al carácter arcaico de la *Níobe*, sin ser necesariamente un indicio cronológico. Sin embargo, Alfani⁶⁶³ sí defiende una fecha temprana de composición, acentuando los rasgos de sencillez de la estructura dramática, que básicamente constaría de intervenciones corales y de escenas narrativas de mensajero; en cambio, otros filólogos prefieren situarla en torno al 460 a.C., antes del *Prometeo* y de la *Orestea* pero después de *Suplicantes*.

c) COLOFÓN

Realmente no tenemos en las tragedias conservadas de Esquilo citas directas al mito de Tántalo, sino que lo que nos ha llegado es una mera alusión a su nombre. Sin embargo, sí optó por hacer de él uno de los personaje de su tragedia *Niobe*, lo que resulta de lo mas provechoso para nosotros ya que a través de los fragmentos que nos han llegado podemos intuir cómo debió presentar Esquilo en escena el personaje de Tántalo.

En *Niobe*, Tántalo desde el principio aparece ante el resto de los personajes como un rey arrogante, algo que ya podíamos intuir en los llantos del fr. 154a cuando se maldecía el matrimonio de Níobe concertado por Tántalo, quien parece que no lo había acordado con mucho tino. Además de arrogante, se muestra a su llegada ostentoso, cuando se vanagloria de todas sus posesiones, lo que debía de parecer de lo más penoso al espectador, quien sabía que en cuanto conociese la desgracia que había caído sobre su hija, se le acabaría tal petulancia. Efectivamente, su comportamiento cambia cuando ve el hondo sufrimiento de su hija. Se vuelve compasivo (fr. 129 y 161 Radt) hasta el punto de decidir llevársela con él para que ella, postrada sobre la tumba de los niños, deje de sufrir.

⁶⁶² Esteban Santos (2008) 126-8. Cf. Frontisi-Ducroux (2003) 193-203.

⁶⁶³ Alfani (1997) 264-6 con bibliografía pertinente sobre este punto.

El personaje de Tántalo que intuimos a partir de estos fragmentos de la *Níobe*, se acerca más al padre que sufre por sus hijos, que al padre inmisericorde y macabro que nos presentaba Píndaro en su *Pítica* II y que una parte de la tradición mítica⁶⁶⁴ nos transmite cuando osa servir a su hijo Pélope como banquete para los dioses. Por tanto, de conocer Esquilo esta historia parece obviarla, pues nos muestra a Tántalo como un padre totalmente distinto o, al menos, habría que entender que este encuentro con Níobe lo situaría Esquilo en una tiempo anterior a cuando se convierte en un mal padre.

Aunque parece fuera de toda duda que Esquilo conocía la versión del banquete por ser prácticamente contemporáneo de Píndaro y éste habla de ella como de una historia bien difundida, no podemos afirmar si éste es el posible origen o no de las desgracias de los descendientes de Tántalo. Pero es posible que la intención de Esquilo a la hora de hacer una referencia a Tántalo en *Agamenón* sin mayores precisiones estuviese queriendo marcar que su personalidad y su vida pudo influir de manera negativa en sus descendientes.

⁶⁶⁴ Vid. cap. VI. 2.2. Motivos de castigos, entre los cuales se encuentra el dedicado al banquete caníbal.

IV. 3.3.3. PRÁTINAS

TÁNTALO

Como nos relata Rincón Sánchez⁶⁶⁵, ningún fragmento nos ha llegado atribuido a la tragedia perdida *Tántalo* de Prátinas, de la que tan sólo sabemos que tuvo que ser puesta en escena por su propio hijo. Prátinas muere hacia el 467 a.C. por lo que su hijo Aristias estrenó en la septuagésimo octava olimpiada una dilogía de su padre, formada por *Perseo*, *Tántalo* y culminada por el drama satírico *Los luchadores de la palestra*, con la que Prátinas obtendría de manera póstuma el segundo premio en la competición. Sabemos por *el Papyrus Oxyrrhynchii* 20, 2256 F 2⁶⁶⁶ y por el *Argumentum Aeschyli in Septem adversus Thebas*⁶⁶⁷ que el vencedor fue Esquilo con la trilogía formada por *Layo*, *Edipo*, *Los siete contra Tebas* y el drama satírico la *Esfinge* y que el tercer lugar quedó Polisframón con la tetralogía la *Licurguía*. Este testimonio suscita el siguiente problema: ¿Por qué Aristias representó sólo tres obras? Hermann sugirió que los dramas satíricos de Prátinas tendrían el doble de extensión que los representados hacia el 460 a.C. También podría haberse perdido el nombre de una de las tragedias presentadas por Aristias, por lo que Garrod⁶⁶⁸ restauraba detrás del *Tántalo* un título atribuido por otra fuente a este trágico: <Anteo>⁶⁶⁹. Pero el fragmento de didascalia conservado en el papiro de Oxyrrinco desacredita la hipótesis de Garrod porque atestigua que todas esas obras eran de Prátinas. Gantz⁶⁷⁰ imagina que Prátinas dejaría sólo tres obras completas al morir, por lo que Aristias habría obtenido un permiso especial para su representación.

⁶⁶⁵ De nuevo tomaremos como estudio principal para este apartado el llevado a cabo por Rincón Sánchez (2007) 276-7 y 297-9.

⁶⁶⁶ A. *TrGF* 3 T 58 b

⁶⁶⁷ A. *TrGF* 3 T 58 a

⁶⁶⁸ Garrod (1920) 129-136.

⁶⁶⁹ Cf. Rincón Sánchez (2007) 346, s. v. *Anteo*.

⁶⁷⁰ Gantz (1979) 290.

En cuanto a qué fue lo que Prátinas dejó escrito, desconocemos si introdujo alguna versión nueva en el mito de Tántalo o si seguía la versión de Frínico⁶⁷¹.

⁶⁷¹ Vid. cap. IV. 3.3.1. Frínico.

IV. 3.3.4. ARISTARCO DE TEGEA

TÁNTALO

Bajo la autoría de Aristarco de Tegea nos ha llegado un fragmento atribuido a una de sus tragedias perdidas titulada *Tántalo*:

Fr. 1b

Καὶ ταῦτ' ἴσον μὲν εὖ λέγειν, ἴσον δὲ μὴ·
ἴσον δ' ἐρευνᾶν, ἐξ ἴσου δὲ μὴ εἰδέναι.
πλεῖον γὰρ οὐδὲν οἱ σοφοὶ τῶν μὴ σοφῶν
εἰς ταῦτα γιγνώσκουσιν. Εἰ δ' ἄλλου λέγει
ἄμεινον ἄλλος, τῷ λέγειν ὑπερφέρει.
Y de esto es igual hablar bien que no;
igual es averiguarlo que no saberlo.
Pues, con relación a esto, los sabios
no conocen más que los que no lo son. Y, si uno habla
mejor que otro, le supera por hablar⁶⁷².

El fragmento procede del florilegio de Estobeo, concretamente del apartado titulado Περί τῶν τὰ θεῖα ἐρμηνευόντων. En opinión de Snell⁶⁷³, se trataría de palabras de Tántalo, el cual aludiría a lo divino (τὰ θεῖα) por medio de la palabra ταῦτ'. Según Lucas de Dios⁶⁷⁴, “parece aludirse a esa tajante separación existente entre la esfera de los dioses y la de los hombres, limite ése que nuestro héroe en medio de su boyante prosperidad se atrevió a franquear”. Una vez más siguiendo el trabajo de Rincón Sánchez⁶⁷⁵ encontramos la sugerencia de que a partir de los versos de este fragmento se pueda considerar que Aristarco siguió una versión diferente de la de Frínico, a saber, que Tántalo compartía mesa con los hombres y que se atrevió a revelar los secretos divinos.

⁶⁷² Traducción de Rincón Sánchez (2007).

⁶⁷³ Snell (1986) 90-1.

⁶⁷⁴ Lucas de Dios (1983) 293.

⁶⁷⁵ Rincón Sánchez (2007) 418-421.

Esta versión la encontramos documentada por primera vez de manera segura en Eurípides, que alude a ella en el *Orestes*, obra estrenada ca. el 408 a.C. En el prólogo recitado por Electra⁶⁷⁶, se dice de Tántalo: ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον (“Tuvo una lengua desenfrenada, el vicio más infame”). Es posible que, en este pasaje, Eurípides se inspirara en el *Tántalo* de Aristarco. Si esta hipótesis pudiera demostrarse, tendríamos el año 408 como *terminus ante quem* para el *Tántalo* de Aristarco.

Más difícil es imaginar el lugar en el que transcurría la acción del drama: a partir de la *Níobe* de Esquilo, donde se dice que los Tantálidas poseían un altar en el monte Ida (fr. 162), ubicado en Lidia, y de Sófocles, que compuso un *Tántalo* centrado, tal vez, en el episodio del robo del perro de oro y la destrucción del reino de Tántalo sepultado bajo el monte Sípilo⁶⁷⁷, y, por tanto, pudo situar la acción de su *Tántalo* en este mismo monte, tal vez, la acción de la tragedia de Aristarco transcurría, en opinión de Rincón Sánchez, en Asia Menor, quizás en Plafagonia, como dice Diodoro⁶⁷⁸, única fuente que ubica en un lugar concreto la versión sobre la revelación de los secretos divinos por parte de Tántalo.

⁶⁷⁶ E. *Or.* 10.

⁶⁷⁷ Cf. Pearson (1963) 209-213.

⁶⁷⁸ D. S. IV, 74, 1.

IV. 3.3.5. SÓFOCLES

En un momento determinado, a la hora de proponernos estudiar las menciones de nuestro personaje Tántalo en la *Antígona* de Sófocles, nos planteamos la posibilidad de que no fuese correcto dedicarles un apartado en este trabajo por considerar que no se trataban de menciones directas del nombre del frigio. En un primer lugar porque en el v. 134, en el cual aparece el término *τανταλωθείς*, los intérpretes opinan que no existe relación alguna con nuestro personaje y, en segundo lugar, porque en el v. 824 se está haciendo referencia a Níobe, hija de Tántalo, y no a Tántalo mismo. Finalmente, decidimos que ambas citas servían para ser comparadas con otras ya estudiadas aquí y que, por tanto, eran susceptibles de que se les dedicase el apartado correspondiente.

a) *ANTÍGONA* 134-137

Ἀντιτύπα δ' ἐπὶ γᾶ πέσε τανταλωθείς
πυρφόρος ὃς τότε μαινομένα ξὺν ὄρμᾳ
βακχεύων ἐπέπνει
ῥιπαῖς ἐχθίστων ἀνέμων.

Sobre la dura tierra cayó (Capaneo), como un Tántalo portador de fuego,
el que, dominado por maniaco impulso, resoplaba con los ímpetus de odiosos vientos⁶⁷⁹.

La aliteración del verso 134 (τ/θ, π) y el orden de palabras sirven para añadir énfasis a la violenta caída que sufrió Capaneo al ser alcanzado por uno de los rayos de Zeus cuando pretendía tomar la ciudad de Tebas. Sófocles utiliza para describir cómo fue esta caída el término *τανταλωθείς* cuyo significado no está claro: en este caso podría estar relacionado con la familia de *τάλαντα*, *ταλαντεύω*, *ταλαντόομαι* y significar “balancearse de un lado a otro”, “tambalearse”. Se podría establecer que, ya en una época anterior, ambas raíces

⁶⁷⁹ Las traducciones a la *Antígona* pertenecen a Alamillo Sanz en Lasso de la Vega – Alamillo Sanz (1981).

τανταλ- y ταλαντ- fueron, si no confundidas, al menos vinculadas por la mente popular griega, para lo cual Davidson⁶⁸⁰ refiere como ejemplo de ello el proverbio τὰ Ταντάλου τάλαντα⁶⁸¹, así como la etimología que hace Platón (*Cra.* 395e) con el nombre de Tántalo al conectarlo con ταλαντεία (“que gravita”) en relación con la historia de la piedra suspendida o, alternativamente, con τάλαντατος (“el que más sufre”) en referencia al sufrimiento del tormento. De modo que, si la visión proverbial y platónica apuestan por una asimilación de raíces, no sería en absoluto descabellado pensar que Sófocles hubiese usado τανταλωθείς metafóricamente con el significado de “balancearse” para mostrar la figura de Capaneo en el momento antes de caer desde las almenas a tierra o, en un sentido más amplio, como sugiere Davidson, justo en el momento antes de caer cuando su vida “is hanging in the balance”.

Otra explicación posible es aquella que apunta que τανταλωθείς debe ser entendido como διασεισθείς y significar “sacudido”, respondiendo a la idea de que Capaneo habría sido violentamente sacudido por el rayo de Zeus. El problema es que esta argumentación parece no ser obvia ni adecuada, ya que no hay pruebas de que τανταλωθείς realmente pueda significar διασεισθείς⁶⁸².

Parece plausible que tanto la raíz que significa “balancearse” como la que se entiende en el sentido de “ser sacudido” estén asimiladas en τανταλωθείς; ahora bien, cabe plantearse si se podría establecer una relación directa entre este término y Tántalo, pues a nuestro parecer así podría ser. Creemos que Sófocles no habría utilizado la raíz τανταλ-, existiendo también la raíz τάλαν-, por casualidad, sino que fue escogida para reflejar la similitud entre Capaneo y nuestro personaje a partir de la homofonía entre el participio y el nombre de Tántalo⁶⁸³. En primer lugar, esta similitud vendría como referencia a una versión del mito de Tántalo que le sitúa balanceándose por el aire con una roca que le

⁶⁸⁰ Davidson (1987) 268-275.

⁶⁸¹ Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

⁶⁸² Griffith (1999) 150; Kamerbeek (1978) 58; cf. Lloyd-Jones - Wilson (1990a).

⁶⁸³ Cf. A. Ruiz Pérez, “Tántalo en Sófocles y el *Tántalo* de Sófocles” en Pérez Jiménez – Alcalde Martín– Caballero Sánchez (eds.) (2004) 325-6.

pende sobre su cabeza, versión que recogerá Eurípides en su *Orestes* 982-985⁶⁸⁴. Es por ello posible que la imagen de un Tántalo balanceándose por los aires estuviese en la mente de Sófocles cuando utiliza el participio *πανταλωθείς* y no otro verbo posible en la descripción de la narración de la caída de Capaneo. En un segundo lugar, podemos encontrar otra conexión entre ambos personajes, aquella en la que Capaneo, cual Tántalo, refleja una imagen de *ύβριστής*. Capaneo había alcanzado esta fama al comportarse de manera jactanciosa cuando escaló la muralla de Tebas afirmando que ni el propio Zeus le detendría, algo que el dios no soportó, como indican los versos siguientes:

Ζεὺς γὰρ μεγάλης γλώσσης κόμπους

ὑπερεχθαίρει, καί σφας ἐσιδὼν

πολλῶ ῥεύματι προσνισσομένους,

χρυσοῦ καναχῆς ὑπεροπλίαις,

παλτῶ ῥίπτει πυρὶ βαλβίδων

ἐπ' ἄκρων ἦδη

νίκην ὀρμῶντ' ἀλαλάξει. (*Ant.* 128-ss)

Zeus odia sobremanera las jactancias pronunciadas por boca arrogante y, viendo que ellos avanzan en gran afluencia, orgullosos del dorado estrépito, rechaza con su rayo a quien (Capaneo) se disponía a gritar desde las altas almenas.

Todo este pasaje de la *Antígona* tiene un eco en las *Fenicias* 1172-1186 de Eurípides⁶⁸⁵ donde de manera muy similar se describe la muerte de Capaneo, alcanzado por un rayo de Zeus que lo desplomó al suelo. En este caso Eurípides recurre a Ixión para darnos no sólo una imagen plástica de cuál fue la posición en la que cayó, sino que sirve también para reflejar la imagen de Capaneo como *ύβριστής*, del mismo modo en que lo fue Ixión. Quizás Sófocles treinta años antes utilizó a Tántalo con la misma finalidad y Eurípides, posteriormente, recurrió a otro de los grandes condenados para dar una imagen semejante.

Al igual que Tántalo, el hacer cosas que no agradan a Zeus acarreó a Capaneo la cólera del dios, para uno en forma de castigo eterno, para el otro con la muerte como resultado.

⁶⁸⁴ Vid cap. IV. 3.3.6. Eurípides, b) *Orestes* 982-985.

⁶⁸⁵ Vid. cap. I. 2.3.3. Eurípides, b) *Fenicias* 1180-1186.

En el v. 135 aparece el término πυρφόρος considerado por la mayoría de los estudiosos⁶⁸⁶ como una alusión a la antorcha que Capaneo llevaba en su mano para incendiar la ciudad, argumento corroborado por pasajes semejantes como S. *OC.* 1318-9⁶⁸⁷:

ὁ πέμπτos δ' εὐχεται κατασκαφῇ
Καπανεὺς τὸ Θήβης ἄστν δηώσιν πυρί·

El quinto, Capaneo, se jacta de que destruirá por el fuego la ciudad de Tebas hasta sus cimientos.

Pero, como propone Griffith⁶⁸⁸, el ambiguo orden de palabras nos sugiere otra posible interpretación: πέσε... πυρφόρος (“cayó incendiado”); en este caso el adjetivo no se referiría a la antorcha que poseía, sino a cómo Capaneo fue presa del fuego tras lanzarle Zeus sus llamas celestiales (v. 132). Esta segunda interpretación también puede ser sustentada por los versos ya citados de las *Fenicias* en los cuales Capaneo resulta ser abrasado por un rayo de Zeus, forma de muerte que el dios eligió para él. A nuestro parecer las conexiones existentes entre los dos pasajes, la cólera de Zeus, la descripción de la muerte de Capaneo, y el fuego, tanto en el pasaje de Sófocles como en el de Eurípides, nos hacen pensar que cuando Eurípides compuso estos versos de su *Fenicias* tenía en mente los de Sófocles⁶⁸⁹.

b) *ANTÍGONA* 823- 835

{AN.} Ἦκουσα δὴ λυγροτάταν ὀλέσθαι
τὰν Φρυγίαν ξέναν
Ταντάλου Σιπύλῳ πρὸς ἄ-
κρῳ, τὰν κισσὸς ὡς ἀτενῆς
πετραία βλάστα δάμασεν, (...) (*Ant.* 823-827)

⁶⁸⁶ Cf. Lewis Campbell (1879) 441 *ad* v. 135; Cesareo (1914) 23; Taccone (1942) 25; Kamerbeek (1978) 58.

⁶⁸⁷ Cf. A. *Th.* 422 ss.

⁶⁸⁸ Griffith (1999) 150.

⁶⁸⁹ Remitimos de nuevo al capítulo de nuestro trabajo en el cual estudiamos los versos 1172-1186 de las *Fenicias* de Eurípides para que se puedan apreciar claramente las conexiones entre ambos pasajes.

{XO.} Ἀλλὰ θεός τοι καὶ θεογεννής,

ἡμεῖς δὲ βροτοὶ καὶ θνητογενεῖς. (Ant. 834-835)

Antígona.- Oí que de la manera más lamentable pereció la extranjera frigia, hija de Tántalo, junto a la cima del Sípilo: la mató un crecimiento de las rocas a modo de tenaz hiedra.(...)

Corifeo.- Pero era una diosa y del linaje de los dioses, mientras que nosotros somos mortales y de linaje mortal.

En estos versos no aparece reflejado el personaje de Tántalo más que como padre de Níobe, pero hemos querido recogerlos para marcar dos detalles interesantes en relación con otros apartados de este trabajo. Por un lado, confirman que Sófocles situaba a Níobe en Lidia después de la matanza de sus hijos, como se puede apreciar en el v. 825, apartándose así de la versión que vimos de la *Níobe* de Esquilo, que hacía que la heroína permaneciera en Tebas llorando ante la tumba de sus hijos. El que Antígona sitúe a Níobe en el Sípilo nos hace pensar que allí debió de ser petrificada también la heroína en la obra homónima de Sófocles, *Níobe*⁶⁹⁰. Aunque sólo con la alusión del v. 825 a este detalle del episodio de la vida de Níobe, no podemos esclarecer si ésta se convertía en roca en Tebas y después era transportada a Lidia o si, por el contrario, se metamorfoseaba en piedra ya en el Sípilo. Y, en segundo lugar, el que Sófocles considere a Níobe inmortal a consecuencia de su ascendencia divina, lo que se haría extensible también a su padre Tántalo, es un detalle más que hace a estos versos dignos de merecer un comentario sobre ellos, sobre todo si lo comparamos con la obra de Eurípides *Orestes* 8, pasaje en el que, como veremos, Electra considera a Tántalo mortal (ἄνθρωπος ὢν). El motivo, según Griffith⁶⁹¹, por el cual Antígona se compara con Níobe es mostrar para mostrar que su destino mortal se asemeja a la petrificación de Níobe, es decir, que ambas no mueren por violencia o por enfermedad, sino por una transición de la vida a un estado inanimado, lo que para Antígona es *la más lamentable perspectiva* (λυγροτάταν). Pero existen otros críticos que sugieren comparaciones más

⁶⁹⁰ Aunque no necesariamente, ya que el poeta puede haber seguido en dos de sus tragedias dos versiones diferentes según le interesase.

⁶⁹¹ Griffith (1999) 269.

lejanas entre Antígona y Níobe, como Müller⁶⁹², quien opina que ambas son castigadas por impiedad y por ser presuntuosas, Hester⁶⁹³, que supone que los dioses maltratan injustamente a Antígona, como antes lo hicieron con Níobe o, por último, Else⁶⁹⁴, que considera que lo que les aportó a ambas tal sufrimiento fue su excepcional *φιλία*. Para Griffith ninguna de estas interpretaciones reciben soporte directamente del texto, aunque quizás ninguna pueda ser completamente excluida. El coro, por el contrario, intenta anular el uso del ejemplo de Níobe, reinterpretado como fuente de consolación por Antígona, diciendo que no se puede comparar con ella por el hecho de que Níobe era una diosa e hija de un dios. ¿Debemos, por tanto, suponer que Níobe era diosa porque su padre también lo era? Aunque la versión más extendida⁶⁹⁵ hace a Tántalo hijo del mismísimo Zeus, sin embargo, nunca se sobreentendió que por esta causa hubiese alcanzado tal rango el frigio. Quizás debamos buscar la ascendencia divina de Níobe a partir de otra rama, la que nos aporta otra de las versiones, aquella que dice que era hija de Dione, hija de Atlante, una de las Híades⁶⁹⁶. Por tanto, ella que en esta tragedia ostentaría el rango de θεά, según esas versiones, sería ciertamente una θεογεννής. No obstante, el dato de que la hija de Tántalo fuese diosa por parte de su ascendencia divina resulta cuanto menos curioso (esta cuestión también reaparece en *Electra* 150), pues no se vuelve a plantear por ningún otro autor salvo por Sófocles. Y en definitiva, el que Níobe sea considerada diosa por su padre nos lleva a suponer aquí que para Sófocles Tántalo tiene que ser hijo de Zeus; por lo tanto, este texto confirma que la tradición que aparece explícita en Eurípides *Orestes*, 5 (Διὸς πεφυκώς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος) era anterior a él, como muestra ese ὡς λέγουσι; tal tradición estaría presente al menos ya, según nuestra opinión, en Sófocles y, como vimos, posiblemente también en Frínico.

⁶⁹² Müller (1967) *ad hoc*.

⁶⁹³ Hester (1971) 34.

⁶⁹⁴ Else (1976) 60-1.

⁶⁹⁵ Vid cap. VI. 1.2. Progenitores.

⁶⁹⁶ Vid. cap. VI. 1.3. Hijos de Tántalo.

c) ΤÁNTALO

Al igual que Frínico, Prátinas y Aristarco de Tegea, Sófocles también compuso una tragedia bajo el nombre de nuestro protagonista, hoy perdida y de la que sólo nos han llegado dos breves fragmentos (frs. 572 y 573 Radt) que poco nos sugieren acerca del argumento de la obra. En época más reciente se han adscrito a esta obra dos pequeños restos de un papiro⁶⁹⁷ con residuos de dos columnas de textos en cada uno, aunque sólo la primera de ambos es legible en una medida aceptable. En un primer momento los editores consideraron que estos restos papiraceos debían ser adscritos a la *Níobe* de Sófocles, puesto que lo que parecen contener es una alusión al desenlace funesto de Tántalo y de su hija. Pero, posteriormente, Pearson⁶⁹⁸, a partir de un escolio a Homero⁶⁹⁹ que por su información garantiza que el argumento de la *Níobe* versaba sobre la muerte de los Nióbidas, sugirió su mejor pertenencia a *Tántalo*.

Fr. 572 Radt (= 518 N²)

{XO.} βιοτῆς μὲν γὰρ χρόνος ἐστὶ βραχύς,

κρυφθεὶς δ' ὑπὸ γῆς κεῖται θνητὸς

τὸν ἅπαντα χρόνον

Coro: El tiempo de la existencia, en efecto, corto es,
mas oculto bajo tierra el mortal yace
todo el tiempo⁷⁰⁰.

Este fragmento nos ha sido transmitido por Estobeo, IV 53, 1 bajo la designación de Σοφοκλέους Ταντάλου. Al ser únicamente una tirada de versos anapésticos, es bastante probable que estuviesen a cargo del corifeo.

⁶⁹⁷ Papiro de Oxirrinco 213, publicado por Grenfell and Hunt (1899). Los frs. 574 y 575 de Pearson.

⁶⁹⁸ Pearson (1963) 209-13.

⁶⁹⁹ Escolio T a Homero, *Ilíada* XXIV 602.

⁷⁰⁰ La traducción de los fragmentos pertenecen a Lucas de Dios (1983) 293.

Pearson⁷⁰¹ sugiere que la mención de *oculto bajo tierra* podría referirse al castigo impuesto a Tántalo de ser sepultado bajo el monte Sípilo; de ser realmente así, estaríamos ante la única versión en la que Tántalo no es castigado con un suplicio en el Hades, si por “*bajo tierra*” no debemos entender el Hades⁷⁰². La fuente principal⁷⁰³ que narra este castigo cuenta que fue la consecuencia que acarreó Tántalo por participar en el robo del perro de oro de Creta, hecho que Pearson conecta con el fragmento siguiente, como veremos. Pero como sugiere Lucas de Dios⁷⁰⁴, el situar a un mortal bajo tierra no tiene por qué hacer referencia sólo a Tántalo, sino que la idea general es un lugar común en el pensamiento griego.

Un último detalle que debemos mencionar de este fragmento es la utilización del término *θνητός*. Si, en verdad, debemos suponer que estos versos hacen referencia a Tántalo, resulta curioso que sea considerado un mortal más, sobre todo si lo comparamos con el v. 834 de la *Antígona* en el cual el coro se afana por demostrarle a la heroína que no se puede comparar con Níobe por ser ésta de ascendencia divina. Por tanto ¿debemos suponer, por un lado, que no siempre Tántalo fue considerado por Sófocles inmortal a lo largo de su producción literaria, o, quizás, que cambió con el tiempo el estado mortal de Tántalo a partir de otras versiones del mito que coexistían por esta época o, finalmente, debemos suponer que los versos de este fragmento no hacían realmente referencia a nuestro personaje? Hoy por hoy sin más datos que nos ayuden a clarificar estas cuestiones nos resulta difícil aportar mayor luz sobre este fragmento.

Fr. 573 Radt (= 518a N²)

Ἑρμῆς ἐδήλου τήνδε χρησμοδὸν φάτιν

Hermes daba a conocer este anuncio oracular.

⁷⁰¹ Pearson (1963) 209.

⁷⁰² Cf. Lucas de Dios (1983) 292-3.

⁷⁰³ *Sch. in Pi. O. I.*, 91. Cf. Ruiz Pérez en Pérez Jiménez – Alcalde Martín– Caballero Sánchez (eds.) (2004) 323-4

⁷⁰⁴ Lucas de Dios (1983) 293, n. 1115.

Este fragmento se recoge en el *Lexicon Messanense* fol. 282^v 13 Rabe bajo la autoría de Sófocles. Para Pearson, la intervención de Hermes como emisario de los dioses probablemente revelaba la versión del motivo del castigo de Tántalo en la que Sófocles debió basar su obra dramática. Ésta sería el robo del perro de oro, puesto que es la única versión del mito de Tántalo en la cual Hermes juega un papel dentro de ella. Para ello una vez más se basa en el *Sch. in Pi. O. I*, 91 que dice así:

οἱ μὲν γὰρ αὐτόν φασιν ὑποκεῖσθαι Σιπύλῳ τῷ Λυδίας ὄρει, αἰτίαν τινὰ προστιθέντες, ὡς Πανδάρεως ὁ Μιλήσιος ἀποκλέψας τὸν κύνα τῆς Κρήτης, ὃν ὁ Ζεὺς φύλακα τοῦ ἱεροῦ κατέστησε, παρατεθειμένος εἶη τῷ Ταντάλῳ. τὸν δὲ Δία ἀποστεῖλαι Ἑρμῆν πειρώμενον τοῦ ὑποδεξαμένου· τὸν δὲ μᾶλλον ψευδόμενον καὶ ἐλέσθαι ἐπιρκῆσαι, ὡς οὐκ ὄντος παρ' αὐτῷ τοῦ κυνός· καὶ οὕτω τὸν Δία ἐπιθεῖναι

κατ' αὐτοῦ Σίπυλον τὸ ὄρος, ὅπερ ἐστὶ τὸν λίθον.

Unos dicen que éste (Tántalo) yace bajo el monte Sípilo en Lidia, exponiendo como causa que Pandáreo el Milesio robó el perro de Creta, el que Zeus había puesto como guardián del templo y se lo había ofrecido a Tántalo. Que Zeus envió a Hermes para que pusiera a prueba al que lo había recibido, y éste (Tántalo) más bien mintiendo prefirió jurar en falso que no estaba el perro junto a él. Así Zeus coloca el monte Sípilo sobre él, que es la roca.

Hermes fue enviado por Zeus a recuperan el perro, de manera que quizás el fragmento que comentamos haga referencia al momento en que Hermes comunica a Tántalo que debe devolverle el perro. Pero también es posible que aluda a un momento posterior, quizás aquel en el que Hermes sería el encargado de anunciar a Tántalo la orden del castigo que Zeus decide imponerle por haber mentido.

Los dos fragmentos conservados del *Tántalo* sofocleo parecen apoyar la suposición de que en la obra se estaría mencionando alguno de los motivos de castigo de nuestro protagonista, quizás el relacionado con el robo del perro, pero, como sugiere Lucas de Dios⁷⁰⁵, es un tanto arriesgado suponer, sólo a partir de

⁷⁰⁵ Lucas de Dios (1983) 293, n. 1116.

estos testimonios, que en la obra se desarrollaba completamente este tema, como propone la conjetura de Pearson.

d) Fr. *Adespoton* 700a Radt (=574 Pearson) *Papiro de Oxirrinco* 213,
fr.1

Puesto que hay cierta posibilidad de que este fragmento y el siguiente puedan tener cierta relación con la historia de Níobe y de nuestro personaje Tántalo hemos decidido incluirlos en nuestro trabajo:

...

[]νηρων παυ[
[]πε τῶνδε τιμωνος φόβων
[λι]θουργές εἰκόνισμα τειδητερα
×– υ]αι κωφαῖσιν εἵκελον πέτραις
[]εἰνῆς οἶδα καὶ μάγους πάγας
[]ύγρῳ κάλυβι κοιμηθήσεται
[]σχον θάμβος· ἦ γὰρ τπνευμεθα
[]..]οις πέτροισι; νῦν πάλιν σθένει
[]ωσαι· τοιγαροῦν θ[αρ]ρεῖτέ μοι
[]εν οἰκτρὰ συμφορὰ δάπτει φρένας
[]ν ἔμολον εἰς] ἐκουσίους μ[ά]χας
[] Μοιρῶν ἀντιλάζον[ται βρο]τοί

...de esos temores... imagen hecha en piedra... semejante a las mudas rocas... de aquella reconozco y hechizadores engaños... en húmeda gruta reposará. Estupor experimenté; pues, ¿acaso... en las rocas? Ahora de nuevo tiene fuerza... Por esto es por lo que confiad en mi... lamentable suerte desgarra las entrañas... me encaminé a involuntarias batallas... con las Moiras contienden los mortales...

Esto es lo que, realmente, se puede leer con seguridad en el primer resto papiráceo. Pearson admite una reconstrucción mayor del fragmento que de ser aceptada esclarecería el contenido de éste así como su vinculación con la historia de Tántalo y Níobe:

<<...puesto que es el único...de estos temores. [Y realmente] puede verse una imagen hecha en piedra, [en su piel] semejante a las mudas rocas, [y la figura] de

aquella reconozco y [las fuentes] que rezuman sus ojos, [para que] en húmeda gruta repose. [Enorme] estupor experimenté, pues o bien el hálito vital anida dentro de las rocas [sin corazón], o bien por el contrario un dios tiene poder como para petrificar. Por esto es por lo que, a pesar de mi ánimo la lamentable suerte [de mi hija] me desgarrar las entrañas, [la que contra los dioses] se encaminó a involuntarias batallas, pero la fuerza de los destinos al hacerle frente [los mortales]...>>⁷⁰⁶

Sobre la posible interpretación de estos versos, Pearson⁷⁰⁷ sugiere que deben ser puestos en boca del propio Tántalo y el lugar donde se desarrollaba esta escena sería Sípilo, a donde habría llegado su hija para convertirse en piedra. Con ellos Tántalo estaría describiendo el infortunado estado en el que se encuentra Níobe, hecho que él siente como un castigo para sí mismo pero delegado en su propia hija. Por tanto, este fragmento formaría parte en la obra del relato de Tántalo que describiría su propia caída, y sería complementario del fragmento papiáceo siguiente. Blass⁷⁰⁸ consideró que la descripción que aquí se hace de Níobe convertida en piedra debía provenir de la *Níobe* de Esquilo o la de Sófocles, y, finalmente, decidió que era más apropiado que perteneciese a la de Sófocles por dos motivos: porque era conocido que Sófocles hizo regresar a Níobe a Lidia hacia el final de su obra y por motivos lingüísticos.

e) Fr. *Adespoton* 700b Radt (=575 Pearson) *Papiro de Oxirrincos* 213, fr.2

[]. ὠρφανίσμεθα
 ×—U—× σκ]ῆπ<τ>ρα; ποῦ δόμων ἔδη;
 []ντομον σκηπτουχίαι
 [ν]ῦν ἐρημίαι
 [].ντες· αἰανή[v] λέγω
 [τετ]είχισμαι κακῶν
 [σ]φόδρ' εὐτυχῇ κρατεῖν
 [δυ]στυχής
 []α γὰρ τροχοῦ δ?ικ?ην

⁷⁰⁶ Traducción de Lucas de Dios (1983) 293, n. 1117.

⁷⁰⁷ Pearson (1963) 210.

⁷⁰⁸ Blass (1900) 96-101; cf. Pearson (1963) 210, *ad* fr. 574.

[].τις κυκλεῖ τύχ[η]

hemos quedado despojados. [¿Dónde está mi] cetro [de mando]?, ¿dónde la sede de mi palacio?... brevemente con el poder... ahora en soledad... funesta digo... fortificado estoy de desgracias... muy afortunado dominar... desafortunado... pues [todo] a modo de rueda... algún destino hace girar en derredor...⁷⁰⁹

De nuevo estos versos son atribuidos a Tántalo. En los primeros versos parece referirse a la destrucción de su propio reino por un terremoto y finaliza con lo que podría haber sido un sentido reproche sobre lo inestable que es la fortuna, que unas veces te eleva a la mayor dicha y en otros momentos te hace caer; claro ejemplo de ello es su propia vida.

El fragmento podría encajar muy bien con el pensamiento sofocleo, ya que muestra la figura del héroe en su total caída desde una situación de plenitud hegemónica, debido a su atrevimiento para con el nivel inalcanzable de los dioses⁷¹⁰.

No ha sido admitido unánimemente que el texto del papiro tenga algo que ver con la hija de Tántalo, Níobe. Entre los críticos, Robert⁷¹¹ considera que el texto podría hacer referencia a Medusa, ya que considera difícil que el término μάγους (“hechizadores engaños”) se pueda atribuir a Níobe, pues sería más apropiado para Medusa o Circe. Además, la imagen *hecha en piedra* cuadra tanto a la hija de Tántalo como a la propia Medusa. Carden⁷¹² apoya también la conjetura de que la referencia es a Medusa y piensa que el fragmento podría pertenecer a una obra que versase sobre alguna parte de la historia de Perseo, por ejemplo, la *Andrómeda* de Sófocles. Finalmente Radt prefiere retirar de su edición de los fragmentos de Sófocles estos restos papiráceos y los remite a la colección de textos trágicos *Adespota*⁷¹³.

⁷⁰⁹ Todo aquello que se encuentra entre corchetes pertenece a una de las posibles reconstrucciones propuestas del texto y que recoge Lucas de Dios (1993) en su traducción.

⁷¹⁰ Lucas de Dios (1983) 293.

⁷¹¹ Robert (1914) 386-7.

⁷¹² Carden (1974) 236 y 240-1.

⁷¹³ Para un estado de la cuestión cf. Lucas de Dios (1983) 291-4; Kannicht – Snell (1981) 289.

f) COLOFÓN

De diversa manera hizo uso del personaje mítico de Tántalo el trágico Sófocles, tal y como puede verse en dos de sus obras: una que conservamos completa, *Antígona*, en la que intuimos que existe una velada cita a nuestro personaje, y una segunda obra, que lleva el nombre de *Tántalo*, por lo que el frigio debía ser el protagonista, aunque la escasez de noticias y fragmentos no nos dejan conocer qué quiso poner Sófocles en escena o que versión de mito siguió.

Para el pasaje de la *Antígona*, hemos querido demostrar que se encuentra conectado y en claro paralelismo con el de las *Fenicias* de Eurípides y que cuando Eurípides compuso su obra podría haber tenido en mente este pasaje de Sófocles: mismo personaje (Capaneo), misma situación (soberbio ante Zeus), mismo final (muere fulminado) y todo ello acompañado de un símil con un castigado eterno, Tántalo; sin embargo, Eurípides innova no sólo creando una nueva imagen de la caída de Capaneo, sino comparándolo con otro condenado, Ixión.

En cuanto a la obra perdida *Tántalo*, poco podemos extraer de sus escasos fragmentos, salvo una mención al dios Hermes y la hipótesis de que hubiese una referencia a que Tántalo estaba sepultado bajo el monte Sípilo. Esta indicación hizo pensar a algunos estudiosos que esta tragedia habría puesto en escena la versión en la cual Tántalo fue cómplice del robo del perro de Creta, que se negó a devolver cuando Hermes se lo exigió y por ello fue castigado bajo el monte en el cual vivía. No obstante, es arriesgado suponer que la obra sólo versase sobre el robo, cuando únicamente nos han llegado dos fragmentos atribuibles al *Tántalo*. Quizás sea más prudente pensar que el tema sólo se mencionaba en la tragedia.

En cuanto a los fragmentos *adespota*, no podemos estar seguros de que pertenezcan a esta obra de Sófocles, pero de ser palabras que hubiese pronunciado el frigio aparentan, por un lado, ser quejas por la situación en que se encuentra, por lo que denota que su buen momento en la vida ya ha pasado y, por otro, muestras de dolor por su hija. Parece que, como vimos en la *Níobe* de Esquilo, ante la pena y el llanto de su hija Tántalo siempre siente compasión.

Una vez más, vemos cómo los trágicos atribuyen al personaje de Tántalo sentimientos muy alejados del padre cruel que nos presentó Píndaro.

IV. 3.3.6. EURÍPIDES

Eurípides también se sirve de Tántalo como ejemplo mítico. El nombre de Tántalo aparece muchas veces en sus tragedias conservadas, ya sea como ejemplo mítico o tan sólo como referencia a los posteriores descendientes de Tántalo, los Tantálidas, hijos de Pélope. Es con este uso con el que el nombre de Tántalo aparece más frecuentemente, por lo que hemos decidido no estudiarlos de manera aislada cada uno de ellos, puesto que no son de mayor relevancia para nuestros efectos, y reducirlos, ciertamente, sólo a su cita: *El.* 11 y 1176; *IT.* 200 y 988; *Hel.* 856; *Or.* 347; 351; 813 y 1544. La denominación de “Tantálida/-s” sirve a Eurípides para designar en unos casos al hijo de Tántalo, Pélope, o a los gemelos Atreo y Tiestes, en otros a los descendientes de estos, es decir, Agamenón y Menelao y de una manera más genérica a la familia real, como la casa Tantálida.

En cuanto a la utilización del mito de Tántalo como ejemplo mítico, lo encontramos recogido ya en los primeros versos pronunciados por Electra en *Orestes*:

a) *ORESTES* 4-10

ὁ γὰρ μακάριος - κοῦκ ὀνειδίζω τύχας -
Διὸς πεφυκώς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος
κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον
ἀέρι ποτᾶται· καὶ τίνει ταύτην δίκην,
ὡς μὲν λέγουσιν, ὅτι θεοῖς ἄνθρωπος ὦν
κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ' ἔχων ἴσον,
ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον.

Así es, pues el dichoso Tántalo –y no le estoy reprochando su forma de actuar-, nacido de Zeus, según cuentan, anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza. Y paga tal pena, según cuentan, porque, al gozar el honor de compartir la mesa de

igual a igual con los dioses, aun siendo mortal, no refrenó su lengua, el más vergonzoso vicio⁷¹⁴.

Como ejemplo ilustrativo de la sentencia general con la que ha iniciado el prólogo, Electra alude hasta el v. 32 a la desgracia de su antepasado Tántalo y de toda la genealogía que lo sigue. Eurípides tiene tendencia a hacer genealogías en sus prólogos, pero en este caso el tratamiento que Electra hace de su antepasado es una elaboración bastante inusual si se compara, por ejemplo, con el comienzo de *Ifigenia entre los Tauros*, Πέλοψ ὁ Ταντάλειος ἐς Πίσαν μολῶν... . Las palabras de Electra reflejan, por un lado, cómo tradicionalmente Tántalo se ha convertido en el paradigma trágico de la ruina de la felicidad humana y, por otro, en el símbolo inequívoco de una *hybris* escandalosa⁷¹⁵. Para mostrarnos esto, en pocos versos desarrolla la versión del mito de Tántalo por la cual se ganó esta fama. Aquí Eurípides, siguiendo en líneas generales la versión más familiar especialmente entre los líricos, frente a la versión de la *Odisea* que reaparece en la literatura sólo en un periodo tardío, cuenta cómo era condenado a estar continuamente atemorizado por una gran piedra suspendida por encima de él que amenaza con caer sobre su cabeza. Por tanto, en contraste con la situación descrita, resulta inesperado que comience llamando a Tántalo μακάριος, adjetivo cargado de ironía, ya que no se refiere a la triste suerte que le correspondió, sino a la condición privilegiada de la que Tántalo disfrutó cuando era favorito de los dioses y compartía la mesa con ellos⁷¹⁶. Tal fue su fama de bienaventurado que su nombre fue proverbialmente asociado con τάλαντα⁷¹⁷. En los pocos versos pronunciados por boca de Electra podemos ver cómo Eurípides explota los lados extremos de la buena y la mala fortuna que correspondieron a nuestro protagonista, ya que, tras contar su gran infortunio, acaba paradójicamente con la mayor felicidad: compartir la mesa de los dioses. Pero no es el propósito de Electra lanzarle ningún reproche por ello, como podría

⁷¹⁴ Seguimos para el *Orestes* de Eurípides las traducciones de Labiano Ilundain (2005²).

⁷¹⁵ Cf. Willink (1986) 79-80.

⁷¹⁶ Cf. Mazzoni (1924) 8; Biehl (1965) 4; West (1987) 179-80.

⁷¹⁷ Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

parecer en el v. 4, ni echarle en cara su fortuna: ni la buena, cuando vivía con los dioses, ni la mala, el νόσος que le llevó a tener una lengua desenfrenada.

Eurípides en estos versos introduce algún que otro detalle novedoso. Nos dice Electra que Tántalo era hijo de Zeus, perteneciente por tanto a un linaje grandioso. Este calificativo sirve para revalidar el μακάριος del verso precedente y así resaltar mejor el contraste con la infelicidad actual de Tántalo⁷¹⁸. Como hemos podido comprobar, en el siglo V a.C. nuestro personaje no tenía aún un parentesco muy definido, quizá por esto Eurípides pretende reflejar cierto escepticismo con la expresión ὥς λέγουσι, ya que resulta común que Eurípides exprese sus reservas con las historias de dioses que engendran mortales, como por ejemplo en *HF* 353-354; *Hel.* 17-21; *IA* 794-800, aunque no dice que sean falsas. También se puede suponer que con ὥς λέγουσι se esté remontando a una tradición ya existente, en la que se diese a Zeus como padre de Tántalo, pues las palabras de Eurípides indican que no fue invención suya; en todo caso, éste es el primer pasaje en el que con seguridad Tántalo aparece emparentado con el dios. Se han hecho propuestas según las cuales habría sido el trágico Frínico el introductor o, al menos, el difusor de esta variante, aunque bien es verdad que también hay alusiones a este parentesco en el fr. 162 de la *Níobe* de Esquilo, Píndaro en su *O. I.* 57 alude a Zeus con la palabra πατήρ⁷¹⁹ y creemos que este parentesco está implícito también en los versos 834-835 de la *Antígona* de Sófocles.

Otra de las novedades que nos depara Eurípides está en el v. 7: es la idea de que Tántalo por sí mismo queda suspendido en lo alto, en el espacio existente entre el cielo y la tierra⁷²⁰, imagen que se repite también en el v. 982. Situar a Tántalo en el aire pagando su castigo es nuevo entre las fuentes que mencionan su mito, pero no lo es entre el grupo de condenados infernales, pues hay autores

⁷¹⁸ Di Benedetto (1967) 7.

⁷¹⁹ Vid. cap. IV. 3.2.1. Píndaro a) *Olímpica* I, 37-64.

⁷²⁰ Presumiblemente Nono en *D.* 18, 32 se habría inspirado en este pasaje al escribir Τάνταλον ἡεροφοίτην. Cf. Willink (1986) 81.

que también sitúan a Ixión vagando por el aire⁷²¹. En cuanto a la roca que pende sobre su cabeza parece ser una alusión al sol, identificado por Anaxágoras con una masa de tierra candente, detalle sobre el que se insiste en los vv. 982-ss⁷²². Parece que aquí Eurípides retomaba una interpretación del mito que remontaba probablemente al ambiente anaxagoreo. La idea de que en estos versos se intenta dar una explicación racionalista y en concreto habría una alusión al sol, podría ser corroborada por el uso del verbo ὑπερτέλλω, que no parece casual, ya que es un verbo que a menudo es usado para indicar la salida del sol (frente al usado por Alceo en el fr. 365 Voigt κεῖται πρὸ κεφαλᾶς μέγας, ὦ Αἰσιμίδα, λίθος)⁷²³. Aunque de nuevo para esta imagen de Tántalo podemos apreciar, en las palabras de Eurípides, cierto excepticismo, con la expresión ὥς μὲν λέγουσιν.

En los vv. 9 y ss. se desarrolla el motivo por el cual Tántalo se ganó semejante castigo. Debemos destacar la insistencia de Eurípides en marcar la mortalidad de nuestro personaje (ἄνθρωπος ὢν) en el momento en que convivía con los dioses, frente a otros autores como Sófocles, donde Tántalo y Níobe son tratados como inmortales⁷²⁴. Por tanto, aunque era un hombre tuvo el enorme privilegio de participar de la mesa de los dioses como uno más de ellos (κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ' ἔχων ἴσον) y de aquí nació su insolencia⁷²⁵. Añade Electra que por ello cometió un delito: no pudo “refrenar su lengua”. Pero ciertamente no nos deja claro a qué se refiere en concreto con esta expresión, pues se pueden entender varios motivos⁷²⁶:

- Si atendemos a la versión que nos aporta *Regresos* (fr. 10 Bernabé) podemos suponer que quizás “la lengua desenfrenada” de Tántalo esté aludiendo a la historia en la que Zeus garantiza al frigio cumplir sus

⁷²¹ Cf. Vid. cap. III. 2.5. El castigo; I. 3.3.2. Apolodoro, *Epítome* I, 20 y algunas representaciones iconográficas de finales del siglo VI a.C. (Atenas, Ágora P 26228 = *LIMC* n° 8 y Roma, *Antiquarium Forense* = *LIMC* n° 11). Cf. Gentili *et alii* (1995) 374 *ad. vv.* 22-23; Sourvinou-Inwood (1986) 46-7.

⁷²² García Gual - De Cuenca y Prado (1998) n. 1 *ad v.* 7.

⁷²³ Di Benedetto (1967) 7 y 195-6.

⁷²⁴ Cf. *Antígona* 834. Willink (1986) 81.

⁷²⁵ Biehl (1965) 5 *ad. v.* 9.

⁷²⁶ West (1987) 180.

deseos y éste pide tener todo lo que los dioses tienen, por lo que Zeus decide castigar semejante insolencia con el castigo de la roca.

- Por otro lado, se puede entender que esté haciendo referencia a la versión más tardíamente atestiguada (D. S. IV, 74) según el cual Tántalo divulgó los secretos de los dioses a los hombres.

- Y, por último, existe una versión que dice que Tántalo, y no Anaxágoras, fue el primero en nombrar al sol “roca ardiente” y que por esta ofensa Zeus suspendió la terrorífica roca eternamente sobre su cabeza⁷²⁷.

Fuesen cuales fuesen las palabras que Tántalo no refrenó, la desvergüenza y el descaro de haberlas pronunciado es considerado por Electra como el peor de los vicios (αἰσχίστην νόσον). Una expresión semejante reaparece también en otras obras como *Medea* 471: ἡ μεγίστη τῶν ἐν ἀνθρώποις νόσων πασῶν⁷²⁸.

b) *ORESTES* 982-985

μόλοιμι τὰν οὐρανοῦ
μέσον χθονός <τε> τεταμέναν
αἰωρήμασι
πέτραν, ἀλύσεσιν χρυσέαισι φερομένην
δίναισι, βῶλον ἐξ Ὀλύμπου,
ἔν' ἐν θρήνοισιν ἀναβοάσω
γέροντι πατρὶ Ταντάλῳ...

Electra: Ojalá alcanzase yo la roca tendida entre cielo y tierra, que cadenas de oro mantienen en suspenso, arrastrada por los torbellinos, terrón del Olimpo, para elevar con mi elegía un clamor al anciano padre Tántalo...

⁷²⁷ Cf. *Sch. in Pi. O. I*, 91 a; Diog. Laert. II, 3, 8; Eust. *ad Od.* 1700. 60.

⁷²⁸ Cf. Mazzoni (1924) 8-9.

Con estos versos Electra desea alzarse en el aire y gritar desde allí las desgracias de su familia. Pero, ¿a qué se está refiriendo cuando nombra la roca? Por un lado, podemos pensar que Electra esté haciendo alusión a Tántalo, que estaría suspendido en el aire y una piedra pende sobre su cabeza, pero, por otro lado, se piensa que sería una mera imagen del sol. Para Mazzoni⁷²⁹, la hipótesis de Tántalo no es válida porque se le debe situar en el Hades y no en el aire. No compartimos esta opinión, ya que en esta época aun no existe ninguna fuente que sitúe a Tántalo sufriendo el castigo de la roca directamente en el Hades, por lo tanto, sería totalmente válido suponer que Electra estuviese aludiendo al castigo de la roca. La mayoría de los comentaristas⁷³⁰ proponen que es una alusión directa al sol, que es imaginado como una piedra suspendida entre el cielo y la tierra. Hasta este momento no existen precedentes sobre el sol u otros cuerpos celestes que se localicen entre el cielo y la tierra, pero aquí surge evidentemente de la idea de suspensión que aporta el término αἰωρήμασι. Lo mismo podemos decir de la invención de una explicación en parte poética, en parte científica, de cómo se sostiene la roca allí arriba por medio de unas cadenas de oro⁷³¹. Esta idea deriva de la *Ilíada* VIII, 19, que recoge la utilización de unas cadenas de oro cuando la suspensión es efectuada por Zeus, de este modo parece apropiado aplicárselas también a la roca de Tántalo ya que ésta se encuentra balanceándose como un τάλαντον (platillo de la balanza) por orden de Zeus. Como confirmación de que se está haciendo referencia al sol, Di Benedetto⁷³² considera que δίναισι es usado aquí para indicar los “giros” del sol y que ya en el fr. 783⁷³³ se nombra al sol como Χρυσέα βῶλος.

Nos parece evidente que en estos versos del *Orestes* de Eurípides se está aludiendo al sol, pero por ningún motivo debemos suponer que el castigo de Tántalo no esté detrás de ellos. Lo que aquí encontramos es una combinación de ambas teorías que lo que nos aporta es una versión diferente de la tradicional del mito de Tántalo. Éste es suspendido entre la bóveda celeste y la tierra y encima

⁷²⁹ Mazzoni (1924) 88

⁷³⁰ Cf. Willink (1986) 246-7; West (1987) 252.

⁷³¹ Cf. también la descripción de la bóveda celeste en el “mito de Er” de la *República* de Platón, X 616b ss.

⁷³² Di Benedetto (1967) 195.

⁷³³ Fr. 783 Kannicht = Phaeton 8 Jouan – Van Looy.

de su cabeza pende una πέτρα que no es una piedra cualquiera sino el sol mismo. Comparetti⁷³⁴ consideraba que esta asimilación era una innovación de Eurípides y que ya la habría mostrado anteriormente, pero a menos que hubiese expuesto esta teoría en alguna tragedia perdida para nosotros, hipótesis teóricamente posible pero imposible de verificar, se debe pensar que dependía de otra fuente. Dado que la identificación del sol con una piedra es seguramente de Anaxágoras, las dos hipótesis más probables que plantea Di Benedetto son las siguientes:

1. Eurípides habría tomado de otras fuentes anteriores a él la versión del castigo de la roca, como pueden ser los líricos, y en este caso por sí mismo habría añadido la identificación anaxagorea sol-piedra.
2. Por el contrario, pudiera suceder que la nueva versión del mito se hubiese formado en el ambiente anaxagoreo y Eurípides la refleja en estos versos. A favor de esta teoría encontramos el *sch. in Pi. O.* I 91 a, 23-ss según el cual Tántalo habría sido castigado por haber identificado el sol con una piedra ardiente, del mismo modo que Diógenes Laercio (II, 3, 8) conectaba estrechamente a Tántalo con Anaxágoras al decir que el frigio habría sido el que hizo la famosa identificación⁷³⁵.

A nuestro entender la solución más probable es suponer que en el ambiente anaxagoreo se creó una nueva versión del castigo de Tántalo, en la cual la roca que pendía sobre su cabeza era identificada con el sol, la cual servía para confirmar, recurriendo a una ilustración mítica, la teoría de que el sol debía identificarse con una piedra, versión que Eurípides refleja en su *Orestes*⁷³⁶.

Resulta curioso destacar cómo Eurípides en el v. 985 hace proceder esta roca del Olimpo (βῶλον ἐξ Ὀλύμπου). Según esto los dioses debieron resquebrajar un trozo del monte Olimpo para suspenderlo sobre la cabeza de

⁷³⁴ Comparetti (1873) 226 ss.

⁷³⁵ Cf. Willink (1983) 25-33; Di Benedetto (1967) 196.

⁷³⁶ Así es como lo explica el *sch. in E. Or.* 982, 11-20.

Tántalo. En opinión de West⁷³⁷ esta roca no sería “arrastrada” por unas alas sino que lo que quería decir Eurípides es que vuela alrededor siguiendo una órbita circular dejando al Olimpo en medio como un cuerpo celeste, de modo que se reconocería una vez más la influencia de Anaxágoras en estos versos.

c) *IFIGENIA ENTRE LOS TAUROS* 386-388

ἐγὼ μὲν οὖν

τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα

ἄπιστα κρίνω, παῖδός ἡσθῆναι βορᾶ, (vv. 386-388)

En verdad, juzgo que es increíble el banquete de Tántalo a los dioses, ¡que se complacieron engullendo a su hijo!⁷³⁸

Eurípides en esta ocasión recoge la parte del mito de Tántalo en la cual éste decide poner a prueba a los dioses con un banquete en el cual se servía carne de su hijo Pélope. El escepticismo que Eurípides muestra en boca de Ifigenia parece ser un eco de los versos 53-54 de la *Olímpica* I de Píndaro⁷³⁹. Para el poeta tebano era inconcebible pensar que los dioses pudiesen participar de un banquete en el que se sirviera carne humana y, por tanto, quiere desmarcarse públicamente de quienes así lo piensan. En los versos de Eurípides no se indica explícitamente a qué dios se le atribuía la fama de haber probado un bocado de la carne de Pélope, aunque se podría leer entre líneas que se refería a Deméter. Sin embargo, tal y como se expresa Ifigenia en el v. 388, parece que Eurípides habría generalizado a todos los dioses el que hubiesen probado la carne que se les ofrecía, además de que el uso de la forma verbal ἡσθῆναι implica que de haber participado en verdad los dioses en este banquete no les habría desagradado sino, más bien, que habrían disfrutado de él. Parecería que Ifigenia con estas palabras intenta limpiar a Tántalo de sus cargos de crueldad y con ello sugerir que él solo no fue el único culpable de hacer mal a su hijo, sino que también los dioses

⁷³⁷ West (1987) 252.

⁷³⁸ Traducción de Calvo Martínez (1995).

⁷³⁹ Vid cap. IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I, 37-64.

fueron partícipes. Y así atribuir también delitos crueles a los dioses⁷⁴⁰. Sin embargo, Ifigenia, y quizá Eurípides por medio de ella, subscribe el pensamiento de Píndaro: aquellas historias que involucran de manera tan cruel a los dioses son falsas; un dios no puede cometer semejantes acciones como las que se narran en el banquete caníbal o como la que en esta tragedia se adjudica a Ártemis, la noticia de que la diosa exige el sacrificio de la propia Ifigenia. De hecho la protagonista acaba su parlamento con las siguientes palabras:

τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,
ἔς τῃν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ
οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν. (I. T. 389-391)

Creo que los habitantes de esta tierra, homicidas como son, atribuyen a la diosa su propia maldad. Pues no creo que ninguno de los dioses sea malvado.

d) COLOFÓN

Al contrario que sus predecesores, los cuales nos legaron tragedias con el nombre de *Tántalo* o de temática familiar, como la *Níobe* de Esquilo, de Eurípides sólo nos han llegado pequeñas citas sobre el mito de Tántalo. Sin embargo, en ellas podemos ver detalles que las hacen completamente innovadoras y que nos aportan un mejor conocimiento del mito de nuestro personaje. Lo más destacable, como ya vimos en su momento, es la adscripción de la paternidad de Zeus a Tántalo. Anteriormente, no conservamos ninguna fuente que lo certificase explícitamente; sin embargo, el propio Eurípides apunta a que ya existía esta versión. Por tanto, debemos pensar que aunque él es el primero que nos la documenta, esta versión, que gozaba de cierta popularidad, aún no estaba bien definida.

Otra de las novedades que Eurípides nos aporta (si no puede considerarse una nueva versión del mito, al menos sí una nueva forma de tratar la imagen de Tántalo), es la asimilación de la roca que pende sobre la cabeza del frigio con el sol. Esta idea podría estar basada en las teorías astrales de Anaxágoras, que

⁷⁴⁰ Cf. Belfiore (2000) 23.

Eurípides conocería y que habría incorporado como explicación racionalista a la imagen de la roca suspendida en el aire sobre la cabeza de Tántalo.

Y, por último, vemos cómo Eurípides en *Ifigenia entre los Tauros* comparte la idea, que Píndaro expresa en su *Olimpica* I, de poner en duda el que los dioses asistiesen a un banquete en el cual se degustase carne humana. Pero esta vez Eurípides generaliza a todos los dioses la idea de que probaron bocado en el banquete caníbal y no sólo Deméter, como el poeta tebano insinuaba.

IV. 3.3.7. CONCLUSIÓN

La mayoría de los autores que hemos estudiado en este apartado compusieron una obra titulada *Tántalo*, salvo Eurípides o Esquilo, aunque éste último compuso una *Níobe*, título que pertenece a la saga familiar, donde con seguridad aparecía nuestro personaje como padre de la protagonista. Esto nos hace suponer que el mito de Tántalo debía gozar de cierta popularidad y por tanto ser lo suficientemente atractivo como para ponerse en escena.

No tenemos un número suficiente de fragmentos que nos haga posible discernir cómo había perfilado cada autor el carácter del frigio en la escena, salvo quizás el personaje de Tántalo que intuimos en la *Níobe* de Esquilo. En los fragmentos conservados podemos intuir un rey presuntuoso que en un primer momento se vanagloria de sus riquezas para pasar después a convertirse en un mero padre compasivo que sufre por los males de su hija. Estos sufrimientos le hacen ver que la vida es voluble y que de estar en lo más alto se puede pasar a estar en lo más bajo.

La imagen compasiva que habría presentado Esquilo, podría haberla representado también Sófocles en su personaje de Tántalo⁷⁴¹. Esta coincidencia entre los dos trágicos, hace suponer que se entendía que el personaje de Tántalo en algún momento del mito era así, es decir, compasivo hacia su hija. Entonces,

⁷⁴¹ Siempre y cuando sean atribuibles los fragmentos *adespota* 700a y 700b al *Tántalo* de Sófocles vid. cap. IV. 3.3.5. Sófocles, apartados d) y e).

¿qué circunstancias convirtieron a Tántalo en paradigma de padre cruel y sanguinario capaz de matar a su hijo por probar la omnisciencia de los dioses? Una imagen a todas luces de quien se ha convertido en *hybristés*. Tal vez la explicación esté en la versión que dice que Tántalo tuvo el privilegio de pasar de estado mortal a inmortal y los dioses le trataron de igual a igual, lo que corroboraría la idea arcaica de que los mortales no saben mantener su felicidad⁷⁴².

La versión del banquete, utilizada por Píndaro, no fue muy popular entre los trágicos, ya que optaron por otros motivos que dieran origen al castigo, como el robo del perro de oro, lo que se podría deducir de los fragmentos 572 y 573 Radt del *Tántalo* de Sófocles, o el que alude Eurípides en su *Orestes*, 6 con la expresión “tuvo una lengua desenfrenada”, potenciando con ello una vez más la imagen de hombre dominado por la *hýbris*.

⁷⁴² Vid. cap. I. 2.2.1. Píndaro, *Pítica II ad. vv.* 25-30.

IV. 3.4. PROSA FILOSÓFICA

IV. 3.4.1. PLATÓN

Con Platón damos comienzo al estudio de las fuentes en prosa de época clásica que mencionan a Tántalo o aluden a su historia mítica. Varias son las obras de este autor donde aparece recogido parte del mito de Tántalo o, al menos, una alusión a nuestro personaje. Estas son: *Euthphr.* 11e; *Hp. Ma.* 293b; *Grg.* 525e; *Cra.* 395d-e y *Prt.* 315c.

a) *EUTIFRÓN* 11e

ἐβουλόμην γὰρ ἂν μοι τοὺς λόγους μένειν καὶ ἀκινήτως ἰδρῦσθαι μᾶλλον ἢ πρὸς τῇ Δαιδάλου σοφίᾳ τὰ Ταντάλου χρήματα γενέσθαι.

Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo⁷⁴³.

Sócrates, en cuyos labios Platón pone estas palabras, argumenta que prefiere ideas inamovibles más que todas las riquezas que pueda tener Tántalo. En un momento determinado de la antigüedad que no podemos fijar, Tántalo fue asociado a una gran opulencia y hasta tal punto sus riquezas fueron populares que se convirtieron en una expresión proverbial: τὰ Ταντάλου ταλάντα⁷⁴⁴. Su fama de hombre rico y poderoso se puede ver reflejada en imágenes como las que nos muestra el fr. 158 Radt de la *Níobe* de Esquilo, en el que se describe la grandeza del reino de Tántalo.

⁷⁴³ Traducción de Calonge Ruiz, en Lledó Iñigo *et alii* (1997).

⁷⁴⁴ Esta expresión la encontramos recogida en Plutarco, *Amatorius* 759F, 4.

b) *HIPIAS MAYOR* 293b

{ΣΩ.} “Οὐκοῦν κατὰ τὸν σὸν αὖ λόγον, ὥς φαίνεται, τῶν ἡρώων τῷ μὲν Ταντάλῳ καὶ τῷ Δαρδάνῳ καὶ τῷ Ζήθῳ δεινόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ αἰσχρόν ἐστι, Πέλοπι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς οὕτω γεγονόσι καλόν.”

Sócrates: Y bien, con arreglo a tus palabras era indigno, impío y vergonzoso, según parece, para Tántalo, Dárdano y Zeto; en cambio, era bello para Pélope y los otros así nacidos⁷⁴⁵.

En medio de un diálogo, en el que Sócrates e Hipias discuten sobre si es bello o no para uno mismo ser enterrado por sus propios hijos y, a su vez, haber enterrado a los padres, surge la mención de Tántalo, como ejemplo de personaje mítico que no murió antes que sus hijos. Platón se refiere al episodio del banquete caníbal, organizado por el propio Tántalo donde sirvió la carne de su hijo para probar la omnisciencia de los dioses.

Debemos destacar que este pasaje no tendría mayor relevancia si no fuera por dos motivos. En primer lugar, de todas las alusiones que dedica Platón a Tántalo esta es la única que menciona una posible causa de castigo, ya que en el resto lo califica como castigado pero no nos aclara por qué fue condenado. Resulta lógico que de entre las diferentes versiones de delitos que se atribuyen a Tántalo sea la del banquete la que elija Platón, ya que le cuadra muy bien al contexto de la conversación entre Sócrates e Hipias. Y en segundo lugar, Platón considera que Tántalo es hijo de Zeus, información que debemos deducir al ir seguido nuestro personaje por Dárdano y Zeto, ambos hijos de Zeus. Al margen de la finalidad con que Platón nombra a estos personajes, lo que realmente importa para nosotros es que ya en esta época ha quedado más o menos fijada la paternidad de Zeus sobre Tántalo⁷⁴⁶.

⁷⁴⁵ Traducción de Calonge Ruiz en Lledó Iñigo *et alii* (1997).

⁷⁴⁶ Cf. Schiappa de Arevedo (1985) 120, n. 49.

c) *GORGIAS* 525d-e

οἶμαι δὲ καὶ τοὺς πολλοὺς εἶναι τούτων τῶν παραδειγμάτων ἐκ τυράννων καὶ βασιλέων καὶ δυναστῶν καὶ τὰ τῶν πόλεων πραξάντων γεγονότας· οὗτοι γὰρ διὰ τὴν ἐξουσίαν μέγιστα καὶ ἀνοσιώτατα ἁμαρτήματα ἁμαρτάνουσι. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος· βασιλέας γὰρ καὶ δυνάστας ἐκεῖνος πεποίηκεν τοὺς ἐν Αἴδου τὸν αἰὲ χρόνον τιμωρουμένους, Τάνταλον καὶ Σίσυφον καὶ Τιτυόν·

Creo que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues éstos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos. Confirma esto Homero, pues son reyes y príncipes los que él ha representado como condenados en el Hades a castigos sin fin, Tántalo, Sísifo y Ticio⁷⁴⁷.

En el *Gorgias* fija Platón a Tántalo pagando su castigo en el Hades. Es su ubicación en el inframundo lo que hace de este pasaje de un gran interés para nuestro trabajo, puesto que retoma la versión del canto XI de la *Odisea*, que situaba a Tántalo en este mismo lugar. Las fuentes posteriores a la obra homérica que mencionan el castigo del frigio lo sitúan en otros lugares: como vimos, Arquíloco, Alcman y Alceo no definen el lugar en el que se encuentra el frigio, es por tanto algo incierto; en los *Regresos*⁷⁴⁸ Tántalo está pagando su castigo en el propio Olimpo; posteriormente, Eurípides lo sitúa vagando por el aire con la piedra que pende sobre él e, incluso, hay quienes consideran que Sófocles lo habría situado bajo el monte Sípilo⁷⁴⁹. Con Platón se fija la ubicación de Tántalo pagando su castigo en el Hades, pues tras de él todas las fuentes posteriores⁷⁵⁰ que tratan de esta parte de la biografía mítica del frigio no dudan ya en situarlo en los infiernos, junto con los que serán sus compañeros, el grupo de los condenados infernales⁷⁵¹. Destaca, además, Platón que esta lista la engrosan personajes de la misma condición social, es decir, de la clase gobernante, de alto

⁷⁴⁷ Traducciones del *Gorgias* a cargo de Calonge Ruiz en Calonge Ruiz *et alii* (1992).

⁷⁴⁸ fr. 7 Bernabé.

⁷⁴⁹ Pearson (1963, 209) considera que en el fr. 572 Radt de Sófocles hay una alusión al castigo de Tántalo, sepultado bajo el monte Sípilo.

⁷⁵⁰ Vid. cap. VI. 2.4. Lugar donde paga castigos.

⁷⁵¹ Vid. cap. III. 2.5. El castigo.

linaje. Fueron aquellos, los que más poseían, quienes cometieron los peores crímenes. Lo cual puede resultar evidente: cuanto más poder ostentaban estos personajes, mayores medios tenían para cometer faltas notables. Es así como Tántalo cometió un delito contra los dioses, él que ostentaba una categoría social tal, que podía proporcionar banquetes dignos de los dioses o tener la posibilidad de compartir su mesa divina. Semejantes privilegios hacen que los reyes de los que habla Platón, como el frigio, no sepan disfrutar de lo que se les ha concedido, se hartan (κόρος) y, al dejarse llevar por su *hýbris* deseen traspasar dominios divinos. Así Tántalo, según una versión, robó el néctar y la ambrosía para dárselo a los hombres y, como un dios, por sí mismo conceder la inmortalidad o, según otra, querer ser más listo que los hijos de Crono y poner a prueba su omnisciencia con un banquete caníbal. Como también Ixión, quien pasará más tarde a engrosar la lista de condenados eternos, llevado por su *hýbris* no supo conservar su felicidad junto a los dioses y traspasó la línea entre éstos y los hombres al querer abusar de la mujer de Zeus.

De modo que Platón, con las palabras arriba referidas, lo que quiere indicar a sus lectores es que se sirvan del ejemplo de aquellos que dominan las ciudades, pues sus castigos sirven de paradigma a los demás para que no violen las leyes y no cometan acciones injustas. Así lo mostraba claramente Platón unas líneas antes:

οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδέν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρῶντες διὰ τὰς ἀμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν Ἅιδου ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νοουθήματα. (Grg. 525c)

Los que han cometido los más graves delitos y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables son los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya no sacan ninguna ventaja, puesto que son incurables, pero sí la sacan los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van llegando.

Estas palabras de Platón reflejan con claridad cómo los castigados infernales se han convertido ya en el prototipo de ejemplos negativos de conducta que se deben evitar. Quedan en muchos de los casos olvidadas o, al menos, obviadas, cada una de las biografías míticas de estos personajes, perdiendo así su identidad para convertirse tan sólo en una imagen típica en el Hades, y como anuncio de cuáles son las consecuencias que acarrea actuar como ellos. Esta lista se engrosa con personajes como Ixión, según vimos en la parte dedicada a este personaje; esta imagen típica en el Hades la encontraremos muy frecuentemente en textos de los siglos posteriores.

Finalmente queremos reflejar un último detalle en cuanto a la descripción de los castigos de los condenados. Platón hace referencia a ellos con la expresión τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη porque no los sufrirán una sola vez sino eternamente. Puede parecer una expresión exagerada por parte de Platón calificar como lo más doloroso vivir con la angustia de tener suspendida una roca sobre su cabeza o no poder beber o comer, cuando existen desgracias que afectan a mortales que son infinitamente más dolorosas. Sin embargo, lo que Platón quiere transmitir es que el mero hecho de padecer la pena eternamente la hace muy superior a la de cualquier mortal que por su propia naturaleza seguramente será puntual y quien la sufra dejará finalmente de padecerla, frente a un sufrimiento como el de Tántalo que nunca cesará de angustiarle.

d) *CRÁTILO* 395d-e

{ΣΩ.} (...) τῷ δὲ Ταντάλῳ καὶ πᾶς ἂν ἡγήσαιο τοῦνομα ὀρθῶς καὶ κατὰ φύσιν τεθῆναι εἰ ἀληθῆ τὰ περὶ αὐτὸν λεγόμενα.

{ΕΡΜ.} Τὰ ποῖα ταῦτα;

{ΣΩ.} Ἄ τέ που ἔτι ζῶντι δυστυχήματα ἐγένετο πολλὰ καὶ δεινὰ, ὧν καὶ τέλος ἡ πατρὶς αὐτοῦ ὅλη ἀνετράπετο, καὶ τελευτήσαντι ἐν Αἰδου ἡ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς τοῦ λίθου <ταλαντεία> θαυμαστὴ ὡς σύμφωνος τῷ ὀνόματι καὶ

ἄτεχνῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἂν εἴ τις βουλόμενος <ταλάντατον> ὀνομάσαι ἀποκρυπτόμενος ὀνομάσειε καὶ εἴποι ἄντ' ἐκείνου “Τάνταλον,” τοιοῦτόν τι καὶ τούτῳ τὸ ὄνομα ἔοικεν ἐκπορίσαι ἢ τύχῃ τῆς φήμης.

Sócrates: (...) También el de Tántalo podría pensar cualquiera que es un nombre exacto y conforme a la naturaleza, si es verdad lo que de él se cuenta.

Hermógenes: ¿A qué te refieres?

Sócrates: A las muchas y terribles desventuras que le sobrevinieron en vida, cuyo colmo fue la ruina de toda su patria y, una vez muerto, la piedra, tan acorde con su nombre, <<que gravita>> sobre su cabeza en el Hades. Sencillamente, parece como si alguien hubiera querido darle el nombre de <<el mayor sufridor>>, pero le hubiera nombrado y llamado disimuladamente Tántalo, en vez de aquello. Tal es el nombre que también le proporcionaron los azares de la fama⁷⁵².

En el *Crátilo* Platón nos da su versión acerca de cuál puede ser la etimología del nombre de nuestro personaje y se sirve para ello de su historia mítica. La interpretación que aquí Platón expone resulta destacable en varios puntos. En primer lugar deriva la etimología del nombre de Tántalo de una de las versiones más famosas de su castigo, es decir, la de la roca que pende sobre su cabeza; por lo tanto para nuestro autor sería correcto relacionar el nombre de Tántalo con la raíz *tal(a)⁷⁵³. En segundo lugar, Platón se reafirma en situar al frigio pagando su castigo en el Hades. Se desvincula así de otras posibles versiones en las cuales Tántalo era condenado en otros lugares para convertirse en uno de los primeros autores que nos ha dejado por escrito que el frigio estaba en el inframundo.

Se debe destacar también del relato que nos hace Platón en boca de Sócrates, el hecho de que considere necesario que deba haber muerto primero para sufrir el castigo en el Hades que se le ha impuesto. Platón es el primero que documenta la muerte de Tántalo, alejándose así de aquellas fuentes anteriores que consideraban que había alcanzado la inmortalidad por haber tomado néctar y ambrosía, como nos cuenta Píndaro en su *Olímpica* I, 62-ss y, por tanto, debía recibir el castigo vivo:

⁷⁵² Traducción de Calvo en Calongue Ruiz *et alii* (1992).

⁷⁵³ De este pasaje, como vimos, se han servido ciertos comentaristas para explicar la posible interpretación de πανταλωθεῖς del v. 134 de la *Antígona* de Sófocles. Vid. cap. *ad hoc*.

νέκταρ ἀμβροσίαν (...) / (...) οἷσιν ἄφθιτον/ θῆκαν.

Pero no sólo padeció el castigo de la roca, sino que de entre todas las penas que le sobrevinieron a Tántalo la más destacable para nuestro filósofo es *la ruina de toda su patria*; se trata del culmen del infortunio para este personaje. No conocemos ninguna fuente anterior a Platón que nos documente la existencia de la destrucción de Frigia o Lidia, por lo que no podemos asegurar de dónde surge y a qué se refiere exactamente esta información que nos aporta Platón. Pero sí tenemos constancia en fuentes posteriores⁷⁵⁴ de que uno de los castigos que aplicó Zeus a Tántalo fue la destrucción del monte Sípilo; por tanto, quizás, aquí Platón esta haciendo referencia a esta versión al considerar de una manera generalizada que con la destrucción del monte quedaba arruinada toda su patria.

Añade, además, Platón en esta obra cuán sufridor fue Tántalo, primero en vida y después tras la muerte, pero nada nos aporta que nos haga dilucidar cuál fue la causa que le llevó a ganarse tantos castigos. No sabemos cuál de las versiones de las diferentes faltas que cometió Tántalo puede estar en la mente de Platón, pero lo que sí podemos deducir de sus palabras es que todo el sufrimiento que le sobrevino fue por estar predestinado a que le ocurriera aquello que significa su nombre⁷⁵⁵. De este modo Platón al presentarnos a Tántalo como *el mayor sufridor*, nos aporta una imagen que nada tiene que ver con la que hasta ahora las fuentes nos habían mostrado de él. Quizás, porque, para Platón, Tántalo estaría ajeno a todas las faltas anteriores que se le han atribuido, el filósofo pone un ápice de duda en las palabras de Sócrates cuando al referirse a la versión del mito de Tántalo dice: εἰ ἀληθῆ τὰ περὶ αὐτὸν λεγόμενα. No nos resulta chocante este incipiente escepticismo en Platón acerca de todo aquello que cuenta sobre el personaje de Tántalo, puesto que como veremos también se da en Isócrates, y ya antes en Píndaro.

Por último cabe destacar cómo, tras el intento de explicación etimológica que hace Platón sobre Tántalo, para enlazar su próxima etimología, la de Zeus, hace la presentación de este dios diciendo que es el padre de Tántalo:

φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Δι... (Cra. 395e, 5)

⁷⁵⁴ Plu. 1059c; *Sch. in Od.* XIX, 518, 7 y Ant. Lib. 36, 7.

⁷⁵⁵ Cf. Salvatore (1987) 77-8; Álvarez Hoz – Gabilondo Pujol – García Ruiz (1999) 118 in XCIV.

Parece que también su padre, llamado Zeus...

Debemos suponer que ya en esta época se ha fijado definitivamente la versión que hace a Tántalo hijo de Zeus, puesto que aquí Platón nos lo presenta así sin ápice de duda.

e) *PROTÁGORAS* 315c

Καὶ μὲν δὴ “καὶ Τάνταλόν” γε “εἰσείδον” - ἐπεδήμει γὰρ ἄρα καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος -

<< Y, a continuación, llegué a ver también a Tántalo>> Pues también había venido de viaje Pródico de Ceos...⁷⁵⁶

Platón nombra a nuestro personaje por boca de Sócrates al utilizar una fórmula homérica (*Odisea* XI, 583) tomada de las visiones de Ulises en la evocación de las sombras de la *Nekyía*, pasaje en su momento estudiado en nuestro trabajo⁷⁵⁷. Del mismo modo que Ulises iba presentando a cada uno de los personajes que habitaban en el Hades, Sócrates va enumerando las personas que forman grupos en la casa de Calias con el claro objetivo irónico de asimilar las vacías sombras del Hades con los sofistas que allí se encuentran, vacíos por dentro salvo por su vanidad⁷⁵⁸. Así llega hasta Pródico, que es equiparado con la imagen de Tántalo. Ahora bien, cabe plantearnos cuál puede ser el parecido entre los dos personajes para que la relación entre ambos se produzca. Identificar la motivación de la comparación entre Pródico y Tántalo ha resultado problemática y podemos encontrar diversas teorías sobre ello⁷⁵⁹:

- Heindorf, Ast y Stallbaum sugieren la posibilidad de que tal identificación esté motivada por la avaricia y la molicie del sofista. Pues las informaciones que nos han llegado en torno a la imagen personal de Pródico incluyen la de molicie, como nos informa

⁷⁵⁶ Traducción de García Gual en Lledó Iñigo *et alii* (1997).

⁷⁵⁷ IV. 2.2.1. Homero, *Odisea* XI, 582-92.

⁷⁵⁸ Franzò (1926) 19.

⁷⁵⁹ Para las diversas teorías así como los estudiosos que se las atribuyen cf. Serrano Cantarín - Díaz de Cerio Díez (2005) 137-8.

Filóstrato (VS I 12) al afirmar que el sofista “se encontraba dominado por la avaricia y estaba entregado a los placeres”. Si esta hipótesis es correcta estaría en clara consonancia con la fama que Tántalo acarrea, puesto que en un tono semejante a Filóstrato también Ateneo (VII, 281b) recoge que Tántalo “estaba inclinado a los placeres de un modo insaciable”.

- Por el contrario Kroschel fundamenta que el punto de unión entre ambos se debe a la imagen de extrema delgadez que poseía Pródico a causa de una constitución física sumamente débil y enfermiza que le hacía propenso a estar en cama, como describe el propio Sócrates unas líneas más tarde. Esta apariencia famélica puede ser comparable con la que debía mostrar Tántalo en mitad de la laguna al pasar tanto tiempo sin poder comer ni beber⁷⁶⁰.
- Por su parte Gomperz sugirió la posibilidad de que Pródico hubiera escrito un tratado sobre el sufrimiento existencial, con referencias a Tántalo. Pero en palabras de Serrano Cantarín tal sugerencia no posee fundamento sólido: “si la comparación se basara en la obra del sofista, hubiera sido admisible que Pródico, que escribió un tratado *Sobre Heracles*, aludido y sintetizado por Jenofonte (*Mem.* II 1.24-34), hubiera sido comparado con Heracles y no con Tántalo”⁷⁶¹.
- Hay, en fin, quienes, como Manuwald, se abstienen de emitir un juicio, dada la oscuridad de la comparación, ya que no está claro que Platón quisiese establecer una relación entre ambas figuras.

Por nuestra parte, nos sumamos a la reflexión de Serrano Cantarín y Díaz de Cerio Díez, al considerar que quizás la unión de las dos primeras teorías sea la manera correcta de interpretar este pasaje. Dado que en el verso homérico se alude a la contemplación de los “duros sufrimientos” de Tántalo, creemos que no hay dificultad en interpretar que la comparación surge por una alusión irónica a

⁷⁶⁰ Cf. Coby (1984) 35-6.

⁷⁶¹ Serrano Cantarín – Díaz de Cerio Díez (2005) 138.

la debilidad física, así como a la molicie que formaba parte de la descripción adjunta del sofista.

f) COLOFÓN

En Platón empezamos a encontrar perfiladas las líneas generales de lo que va a ser la versión más extendida del mito de Tántalo. Es así como encontramos asentado totalmente que el frigio es hijo de Zeus (*Hippias Mayor* 293b y *Crátilo* e). Nuestro filósofo nos presenta al frigio como un hombre muy rico, un rey muy poderoso con abundantes pertenencias (*Eutifrón* 11e). Estas riquezas de las que Platón se hace eco quedarán plasmadas en la expresión proverbial τὰ Ταντάλου ταλάντα que recogerán las fuentes posteriores.

El papel habitual que representa Tántalo en las citas de Platón es el de condenado, pero no aporta el filósofo cuál pudo ser la causa del castigo. A partir de la cita de *Hippias Mayor* 293b, en la cual se alude al banquete en el cual Tántalo sirvió a su hijo, podríamos intuir que ésta sería la causa que Platón entendía como motivo por el cual el frigio aparecía condenado (*Gorgias* 525 d-e y *Crátilo* 395 e).

Es evidente que Platón sigue a Homero (*Odisea* XI, 582-ss) cuando sitúa a Tántalo junto a Sísifo y Ticio, pagando sus castigos en el Hades (*Gorgias* 525 e y *Crátilo* 395 e). De este modo retoma una versión que habría quedado algo eclipsada por otras existentes como era la de situar el castigo de Tántalo en el aire, en el Olimpo o en el Sípilo. Sin embargo, sí realmente Platón conocía el pasaje, no lo siguió tal cual y se decantó por otro castigo diferente al homérico, pues en lugar de situar a Tántalo en medio de la laguna pasando sed y hambre, consideró más oportuno tomar la versión en la cual Tántalo está condenado a sentir sobre su cabeza una gran roca que amenaza siempre con caer sobre él. Un castigo mucho más acorde con la etimología que ofrece para el nombre del frigio (*Crátilo* 395 e).

IV. 3.5. ORATORIA

IV. 3.5.1. ISÓCRATES

Isócrates menciona hasta en tres ocasiones a Tántalo en sus obras: *El encomio de Helena* X, 68, 6⁷⁶²; *Filipo* V, 144 y *A Demónico* I, 50

a) *FILIPO* V, 144

Ἐνθυμοῦ δ' ἵνα τι καὶ τῶν ἀρχαίων εἴπωμεν, ὅτι τὸν Ταντάλου πλουῖτον καὶ τὴν Πέλοπος ἀρχὴν καὶ τὴν Εὐρυσθέως δύναμιν οὐδεὶς ἂν οὔτε λόγων εὐρετὴς οὔτε ποιητὴς ἐπαινέσειεν, ἀλλὰ μετὰ γε τὴν Ἡρακλέους ὑπερβολὴν καὶ τὴν Θησέως ἀρετὴν τοὺς ἐπὶ Τροίαν στρατευσαμένους καὶ τοὺς ἐκείνοις ὁμοίους γενομένους ἅπαντες ἂν εὐλογήσιαν.

Piensa, por citar también algunas historias antiguas, que ni las riquezas de Tántalo, ni el poder de Pélope, ni el dominio de Euristeo serían alabados por ningún inventor de discursos ni poeta, sino que antes todos alabarían los meritos de Heracles, la virtud de Teseo, a los que fueron a Troya y cuantos fueron semejantes a estos.

Para citar a Tántalo recurre Isócrates a uno de los rasgos que por esta época comenzaba a ser representativo del frigio, su riqueza (πλουῖτον). Anteriormente lo hemos visto en Platón, *Euthphr.* 11e y a partir de esta época, en adelante, lo veremos en autores posteriores como Menandro, fr. 218 Kassel-Austin *Κυβερνήτης*; Diodoro Sículo IV, 74, 1; Plutarco, *An virtuositas ad infelicitatem sufficiat* 498B, 3-4; *Amatorius* 759F, 4, y Libanio, *Ep.* 834, 3. Además, su riqueza no sólo era renombrada sino que además debió de ser muy cuantiosa puesto que, a partir de una aliteración muy marcada, la expresión τὰ Ταντάλου τάλαντα se convirtió en proverbio. Estas fuentes no nos informan del origen de esta riqueza por lo que podemos especular a la hora de conocer

⁷⁶² En esta obra tan sólo se menciona a Tántalo como padre de Pélope; por la escasa relevancia del texto, hemos decidido no incluirlo en este estudio.

cómo las obtuvo Tántalo. Por un lado, suponemos que fueron el fruto de la relación que nuestro personaje mantenía con los dioses, ya que el propio Zeus le concedía todo aquello que éste quería, como vimos en la *Olímpica* I, 55:

εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποῖ
ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος·

O, por el contrario, a partir de una noticia que nos aporta Estrabón, se podría especular que tan gran fortuna se originó de una manera más mundana en unas minas de Frigia y el Sípilo que le pertenecían:

ὥς ὁ μὲν Ταντάλου πλοῦτος καὶ τῶν Πελοπιδῶν ἀπὸ τῶν περὶ Φρυγίαν καὶ
Σίπυλον μετάλλων ἐγένετο· (Str. XIV, 5, 28, 11.)

Así la riqueza de Tántalo y de los Pelópidas se originó en las minas de Frigia y el Sípilo.

b) A *DEMÓNICO* I, 50

El problema principal que presenta esta obra es su autoría; generalmente se considera espuria, ya que el vocabulario, estilo, sintaxis y pensamiento no coinciden con lo que es normal en Isócrates⁷⁶³ y hay incluso quienes consideran que este discurso es una recopilación tardía⁷⁶⁴. No obstante, hemos decidido incluirla bajo el epígrafe de este autor para una mayor facilidad de búsqueda de las obras de este trabajo.

Entre este compendio de sentencias, proverbios y consejos morales dirigidos al hijo de Hipónico encontramos mencionado a nuestro personaje:

Ζεὺς γὰρ Ἡρακλέα καὶ Τάνταλον γεννήσας, ὥς οἱ μῦθοι λέγουσι καὶ πάντες
πιστεύουσι, τὸν μὲν διὰ τὴν ἀρετὴν ἀθάνατον ἐποίησεν, τὸν δὲ διὰ τὴν

⁷⁶³ Mikkola (1953, 276-285) incluye la relación de editores que admiten o niegan su autenticidad, además de no descartar la posibilidad de que su autor haya sido Jenofonte. Cf. Guzmán Hermida (1979) 142; Mariño Sánchez-Elvira - García Romero (1999) 348, n. 22.

⁷⁶⁴ Wefelmeier (1962).

κακίαν ταῖς μεγίσταις τιμωρίαις ἐκόλασεν. Οἷς δεῖ παραδείγμασι χρώμενόν
σ' ὀρέγεσθαι τῆς καλοκάγαθίας,... (I, 50)

Pues Zeus que engendró a Heracles y a Tántalo, según dicen los mitos y todos creen, al uno por su virtud lo hizo inmortal, y al otro lo castigó con las mayores penas por su maldad. Es preciso que tú, sirviéndote de estos ejemplos, aspire a una conducta intachable,...⁷⁶⁵.

El orador se sirve de Heracles y Tántalo para contraponer al destinatario de este discurso la clase de fortuna que espera a uno que se comporta positivamente frente a otro que es un ejemplo de comportamiento negativo. Se debe destacar que aquí Tántalo empieza a fijarse como un estereotipo de conducta negativa que se deja llevar por su maldad. Parece que los abusos cometidos por Tántalo son de dominio público, pues el autor no los menciona, lo que hace suponer que eran sobradamente conocidos, no sólo por el receptor del discurso, sino por el público en general. Ahora bien, ¿a cuál de los hechos que le acarrearón el castigo se hace referencia? No se especifica cuál, pero el largo historial delictivo que se atribuye a Tántalo podría ser la referencia global del pasaje, y es ocioso tal vez plantearse qué delito tendría en su cabeza el autor de este discurso si el del banquete caníbal, la lengua irrefrenable en todas sus versiones o la ocultación del perro de Creta. Lo que verdaderamente interesa al orador, y así lo quiere resaltar, es que Tántalo es conocido como paradigma de ejemplo negativo (παραδείγμασι). Del mismo modo, hace referencia a que recibió *el mayor de los castigos* (κακίαν ταῖς μεγίσταις), pero tampoco podemos establecer a cuál de los castigos hace mención: el de la roca o el de la sed y el hambre o, quizás, por parecerle a nuestro orador de tan gran importancia se esté refiriendo a una combinación de ambos.

No especifica el autor cuál fue el motivo del castigo de Tántalo pero sí podemos extraer de sus palabras que él mismo es el causante de su propia situación. Tántalo, del mismo modo que todo malvado, intervino por sí mismo en su suerte, pues era afortunado y se encontraba en una situación de privilegio que no supo conservar, se dejó llevar por su *hýbris* y perdió:

⁷⁶⁵ Traducciones de Guzmán Hermida (1979).

ἢ πού γε τοὺς τῷ βίῳ παντὶ ἐλαττουμένους οὐ φαύλους εἶναι φήσωμεν;
Δικαίως δ' ἂν τοὺς τοιούτους ὑπολάβοιμεν μὴ μόνον εἰς αὐτοὺς ἀμαρτάνειν
ἀλλὰ καὶ τῆς τύχης εἶναι προδότας· ἢ μὲν γὰρ αὐτοῖς χρήματα καὶ δόξαν καὶ
φίλους ἐνεχείρισεν, οἱ δὲ σφᾶς αὐτοὺς ἀναξίους τῆς ὑπαρχούσης
εὐδαιμονίας κατέστησαν. (I, 49)

¿cómo no diremos que son unos malvados los que durante toda su vida se comportan como seres despreciables? Con justicia podríamos suponer que los que son así no sólo faltaron contra sí mismos, sino que también traicionaron su suerte; pues ella les proporcionó dinero, buen nombre y amigos, y ellos se hicieron indignos de la felicidad que les correspondía.

Volviendo a la parte en que se cita a Tántalo, destacamos una vez más la coincidencia con la versión que hace a Tántalo hijo de Zeus. No obstante, se podría destacar cierto escepticismo de nuestro autor en creer tal versión pues la expresión πάντες πιστεύουσι plantea una creencia general pero no parece incluirle a él mismo.

IV. 4. ÉPOCA HELENÍSTICA

IV. 4.1. INTRODUCCIÓN

Frente al periodo que acabamos de concluir y como ya sucediese con el personaje de Ixión, el número de autores y obras que citan a Tántalo en esta época disminuye sustancialmente. Aunque tenemos constancia de dos representantes de la comedia, Menandro y Sópatro, que citaron a Tántalo en sus versos, estas citas nos han llegado a modo de fragmentos a través de la transmisión indirecta. Esto imposibilita que podamos conocer cuál era el contexto en el que se incluía a nuestro personaje y, por tanto, desconozcamos cuál era el fin último de su uso.

Por otro lado, en esta época encontramos a nuestro personaje citado en géneros literarios en los que hasta ahora no había aparecido; nos referimos en concreto a los historiadores Polibio y Diodoro Sículo y al geógrafo Estrabón. Éste último presenta un uso interesante del mito de Tántalo, ya que reinterpreta con tintes racionalistas las noticias míticas sobre nuestro personaje y la zona geográfica de Lidia.

Finalmente, dedicamos un apartado especial bajo el epígrafe de “Mitografía” a Apolodoro. Prescindiendo de las dudas que suscita su autoría, hemos decidido incluir la obra bajo el nombre de este autor, no sólo porque es práctica habitual en los manuales, sino porque nos facilita su ubicación en este trabajo.

IV. 4.2. COMEDIA

IV. 4.2.1. MENANDRO

En un pequeño fragmento atribuido por Estobeo (*Eclogae* III, 22, 19) a la obra *Κυβερνήτης* de Menandro encontramos recogida una cita de Tántalo. No

existe ninguna información adicional que nos pueda aportar cuál podía ser el argumento de la obra ni el contexto en el que se incluía este fragmento:

Fr. 218 Kassel-Austin.

Μενάνδρου·

Τὰργύριον εἶναι, μειράκιόν σοι φαίνεται
οὐ τῶν ἀναγκαίων καθ' ἡμέραν μόνον
τιμὴν παρασχεῖν δυνατόν, ἄρτων, ἀλφίτων,
ὄξους, ἐλαίου, μείζονος <δ> ἄλλου τινός.
ἀθανασίας δ' οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἂν συναγάγῃς
τὰ Ταντάλου τάλαντ' ἐκεῖνα λεγόμενα·
ἀλλ' ἂν ἀποθάνῃς, ταῦτα καταλείψεις τισίν.

De Menandro:

Parece que para ti, jovencito, el dinero es
no sólo de las cosas necesarias de cada día,
capaz de proporcionarte la estimación: de panes, de harinas,
de vinagre, de aceite; sino de alguna otra cosa mayor.
Pero no lo es de inmortalidad, aunque reunido hubieres
de Tántalo los famosos talentos que se narran;
sino que morirás y éstos a alguien dejarás⁷⁶⁶.

Estamos de nuevo ante una alusión a la fama de riqueza que poseía Tántalo en la Antigüedad. En este caso sirve para hacer ver a un joven, movido por ansias de fortuna, que ni amasando una riqueza inmensa como la que poseyó Tántalo podrá alcanzar todo lo que desea. La expresión ἐκεῖνα λεγόμενα indica que ya en tiempos de Menandro la expresión τὰ Ταντάλου τάλαντα se había hecho proverbial⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ Traducción de Ramírez Trejo (1987).

⁷⁶⁷ Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

IV. 4.2.2. SÓPATRO

Fr. 18 Kassel-Austin

Este fragmento nos ha sido transmitido por Ateneo VI, 230e, pero nada más nos aporta acerca del contexto en que aparecía ni cuál era el tema que trataba esta obra denominada *Las lentejas*:

ἐν δὲ τῷ ἐπιγραφομένῳ δράματι Φακῇ φησιν·

ἀλλ' ἀμφὶ δειπνοῖς ξίδ' ἀργυρᾶν ἔχει

δρακοντομίμοις ὀργάνων τορεύμασιν,

οἶαν ποτ' ἔσχε καὶ Θίβρων ὁ Ταντάλου

μαλακὸν ταλάντοις ἐκταλαντωθεὶς ἀνήρ.

En el drama titulado *Las lentejas* dice asimismo:

Pero en los banquetes tiene una vinagrera de plata

guarnecida con relieves en forma de serpiente,

como la que una vez poseyó también Tibrón,

un hombre que fácilmente fue <<destalentizado>> de los propios talentos de Tántalo⁷⁶⁸.

De nuevo nos encontramos con un uso cómico del personaje de Tántalo en el que está relacionado el término τάλαντα. Sin embargo, su utilización en el texto nos resulta un tanto oscura. En un primer lugar, Daléchamp⁷⁶⁹ entendía que los versos debían significar “quale habuit quondam Thibron, Tantali filius, perquam multis talentis exutus homo”. De este modo ignoraba completamente μαλακόν, omitía referir la relación entre Ταντάλου y ταλάντοις y, sin embargo, confería a Tibrón, personaje bastante conocido, una afiliación del todo gratuita, pues ambos, Tibrón y Tántalo, no tiene ninguna relación genealógica.

⁷⁶⁸ Hemos seguido la traducción de Rodríguez-Noriega Guillén (2006) salvo para los dos últimos versos donde Rodríguez-Noriega interpreta: *Tibrón el de Tántalo, un hombre fácilmente <<destalentizado>> de sus talentos*. Nosotros consideramos que es posible entender otra lectura, tal y como exponemos en este capítulo.

⁷⁶⁹ Bonanno en su artículo “I Talenti di Tantalò” (1972) recoge todos los datos bibliográficos de los autores que presentamos para el estudio de este fragmento de Sópatro.

El único punto de conexión entre ambos, por tanto, es haber poseído enormes riquezas. Tántalo poseía fama de ello⁷⁷⁰ y así también Tibrón, del que se cuenta que fue un mercenario espartano, conocido por haber dado muerte a Hárpalo. Éste era un antiguo tesorero de Alejandro, que en el año 325-324 a.C. había huido con un gran botín robado del tesoro real y se había refugiado en Atenas, donde protagonizó un escándalo de sobornos en el que se vio implicado el orador Demóstenes. Tibrón consiguió apoderarse de parte del dinero de Hárpalo, pero terminó siendo ejecutado en el año 322 a.C.⁷⁷¹.

Ambos personajes, Tántalo y Tibrón, no sólo tienen en común el haber dispuesto en un momento de sus vidas de grandes riquezas, sino también haber terminado lamentablemente sus vidas ya que uno y otro fueron condenados; esto se reflejaría en la traducción tal y como proponen los siguientes autores: Schweighäuser propuso “*Qualem olim habebat et Thibron, qui molliter exutus est ipsis talentos Tantali*” o el propio Olivieri que traduce “*Come una volta anche Thibron, quegli che fu dolcemente del tutto spogliato d’immensa ricchezza*”. Bonanno (1972) está de acuerdo con ambos autores en entender que *ταλάντοις ἐκταλαντωθείς* debe significar “despojado de los talentos” a pesar de la sintaxis, donde independientemente de que *ἐκ-* exigiría un *ταλάντων*, el propio *ταλάντοις* resulta superfluo, ya que el sentido de “despojado de los talentos” está implícito en *ἐκταλαντωθείς*, hápax de transparente valor semántico, acuñado por el propio Sópatro. Como hiciese el anónimo autor del proverbio, continúa Bonanno, el cómico se ha inspirado en el conocido proverbio *Ταντάλου ταλάντα* y ha complicado la *παρήχησις* con intención cómica y fuertemente alusiva, que hace referencia a la historia en común entre ambos personajes. La expresión sólo puede significar, en opinión de Bonanno, “destalentizado de los propios talentos de Tántalo” o lo que es lo mismo “privado de su riqueza (en el modo en que sabemos, esto es con la muerte) a causa de su riqueza”. Un juego de palabras ciertamente sutil, pero a la vez muy oscuro.

⁷⁷⁰ Vid. cap. VI. 2.1. Perfil del personaje.

⁷⁷¹ Rodríguez-Noriega Guillén (2006) 39, n. 71.

Ha quedado, sin embargo, sin concretar qué sentido debe darse al “imbarazzante” μαλακόν, en palabras de Bonanno, cuyo valor de “molliter” deja perplejo a los autores. Olivieri quiere justificarlo con un sentido irónico, que Bonanno considera altamente improbable, al estar ya toda la ironía del poeta concentrada en el juego tan complejo de los talentos. Schweighäuser prefiere seguir la lección μαλακός del Epítome “ut adiectivum μαλακός ad ἀνὴρ pertineat et mollis effeminatusque vir intelligatur”, argumentación que sería oportuna en tanto en cuanto que μαλακός respondería a la τρυφή de Tibrón, ejemplificada en los primeros versos del fragmento. Por nuestra parte creemos que no es necesario suponer lecturas alternativas para el término μαλακόν ni conjeturar una conducta afeminada para Tibrón para que nos ayude a entender el verdadero significado del verso. Creo que μαλακόν debe entenderse como adverbio “fácilmente”, pues es así como ganó todas sus riquezas, al apoderarse de ellas, y con facilidad también las perdió, al ser ejecutado como consecuencia de su robo.

IV. 4.3. HISTORIOGRAFÍA Y GEOGRAFÍA

IV. 4.3.1. POLIBIO

HISTORIAS IV, 45, 6-7

οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις τὸ παράπαν κακοῖς παλαίοντες κατὰ γῆν, χωρὶς τῶν ἄλλων τῶν παρεπομένων τῷ πολέμῳ κακῶν, ὑπομένουσιν τινὰ καὶ τιμωρίαν Ταντάλειον κατὰ τὸν ποιητὴν· ἔχοντες γὰρ χώραν γενναιοτάτην, ὅταν διαπονήσωσι ταύτην καὶ γένηται τὸ τῶν καρπῶν πλῆθος τῷ κάλλει διαφέρον, κᾶπειτα παραγεννηθέντες οἱ βάρβαροι τοὺς μὲν καταφθείρῳσι, τοὺς δὲ συναθροίσαντες ἀποφέρῳσι, (...).

Y, con todo, a pesar de que por tierra pelean con males tan continuados, aun descontando los otros daños subsiguientes a la guerra, sufren una especie de castigo de Tántalo, según el poeta⁷⁷². Dueños, en efecto, de un país fertilísimo, siempre que lo han trabajado y las cosechas llegan a una madurez y sazón excepcionales por su vistosidad, entonces se presentan los bárbaros, devastan unas y se llevan las otras⁷⁷³.

Polibio hace una comparación entre el sufrimiento que soporta Tántalo, al no poder alcanzar los frutos y el agua que están tan cerca de él, con el que padecen los bizantinos cuando ven arrasadas repetidamente sus espléndidas cosechas por aquéllos que les invaden. Como le sucede a Tántalo, cuando están a punto de recolectar sus cosechas, se esfuman delante de sus ojos y no pueden disfrutar de ellas. Es la primera vez a lo largo de la literatura griega que encontramos una alusión a Tántalo y/o a su castigo que no forma parte de una ficción literaria o es ejemplo negativo de comportamiento, sino que el historiador la utiliza a modo de comparación con un suceso de la vida real, para que la situación que se describe sea mejor comprendida. A nuestro modo de entender, es necesario que para que esto se produzca, se ha debido dar el paso en el que la familiaridad con el mito sea tal por parte del lector que, con la mera alusión al

⁷⁷² El poeta sin duda es Homero y la referencia debe de ser a *Odisea* XI 582-ss.

⁷⁷³ Traducción de Balasch Recort en Díaz Tejera - Balasch Recort (1981).

personaje, es reconocida completamente la totalidad de su historia mítica sin añadir ningún detalle. Por último, cabe destacar que el castigo de Tántalo, que ha quedado fijado en el pensamiento del lector con mayor fuerza por esta época, es el de la sed y el hambre, puesto que es a él al que hace referencia Polibio, quedando en un segundo plano el de la roca. Además la mayoría de las fuentes posteriores a Polibio que nos hablan del castigo de Tántalo mencionan el hambre y la sed y no la roca, lo que podría significar que por esta época era la versión más popular y conocida.

IV. 4.3.2. ESTRABÓN

Dos pasajes de la *Geografía* de Estrabón (I, 3, 17 y XIV, 5, 28) dan muestra de la afición de este autor por interpretar de una manera racionalista las noticias míticas, tal y como podemos apreciar en ciertos detalles concernientes al mito de Tántalo:

a) *GEOGRAFÍA* I, 3, 17, 9-14

μιμνήσκεται δὲ πρὸς ταῦτα τῶν ὑπὸ Δημοκλέους λεγομένων, σεισμούς τινας μεγάλους τοὺς μὲν πάλαι περὶ Λυδίας γενομένους καὶ Ἰωνίαν μέχρι τῆς Τρωάδος ἱστοροῦντος, ὅφ' ὧν καὶ κῶμαι κατεπόθησαν καὶ Σίπυλος κατεστράφη κατὰ τὴν Ταντάλου βασιλείαν ...

Y, a propósito, (Demetrio de Escepsis) menciona lo que cuenta Damocles de unos grandes seísmos que ocurrieron antiguamente en Lidia y Jonia hasta la Tróade, por obra de los cuales fueron también tragadas aldeas, y fue abatido el Sípilo durante el reinado de Tántalo...⁷⁷⁴

La cita que aquí hemos recogido pertenece a una parte del libro I de Estrabón dedicada a los seísmos, basada en la recopilación de noticias de sucesos sísmicos que hizo Demetrio de Escepsis. A partir de estas noticias y con el deseo de encontrar una explicación racional a los mitos, Estrabón cuenta que hubo un movimiento sísmico producido en la zona de Lidia en época antigua, que podría corresponder con el pasaje del mito de Tántalo en el cual, tras negarse a devolver el perro de Zeus a Hermes, sufrió el castigo de ver destruido el monte donde vivía⁷⁷⁵. Estrabón, a su vez, hace remontar la noticia a Damocles, una figura de contornos borrosos y que, según Aujac⁷⁷⁶, se trataría del logógrafo Damocles de Pigela (s. V-IV?).

⁷⁷⁴ Traducción de García Ramón en García Blanco *et alii* (1991).

⁷⁷⁵ Vid. cap. VI. 2.2. Motivos del castigo; VI, 2.3. Castigos.

⁷⁷⁶ Aujac (1966) 159.

b) *GEOGRAFÍA* XIV, 5, 28, 11

ὥς ὁ μὲν Ταντάλου πλοῦτος καὶ τῶν Πελοπιδῶν ἀπὸ τῶν περὶ Φρυγίαν καὶ Σίπυλον μετάλλων ἐγένετο·

Así la riqueza de Tántalo y de los Pelópidas se originó en las minas de la zona de Frigia y del Sípilo⁷⁷⁷

Del mismo modo que en el caso anterior, Estrabón da una explicación racional a la fama que Tántalo tenía de poseer una gran riqueza. En este caso, vincula su fortuna a la explotación minera existente en la zona en la cual se ubica, según el mito, su reino, frente a las fuentes⁷⁷⁸ tradicionales, que buscan el origen de su riqueza en un ámbito propiamente mítico.

⁷⁷⁷ Traducción de García Ramón en García Blanco *et alii* (1991).

⁷⁷⁸ Las fuentes en general que hablan de las riquezas de Tántalo no se plantean su origen, sino que las conciben como un rasgo característico que configura el personaje de Tántalo, cf: Isoc. V, 144, 2; Pl. *Euthphr.* 11e; Men. Fr. 218 Kassel-Austin; D. S. IV, 74, 1; Plu. 498B, 3-4; 759F, 4.

IV. 4.3.3. DIODORO SÍCULO

a) *BIBLIOTECA* IV, 74, 1-2

Tras el relato de la historia de Pélope, dedica Diodoro un apartado en su *Biblioteca* al padre de éste, Tántalo. Desarrolla con una cierta extensión la historia mítica de Tántalo, que nosotros vamos a dividir en dos partes:

Ἐπεὶ δὲ Πέλοπος ἐμνήσθημεν, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ περὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ταντάλου διελθεῖν, ἵνα μηδὲν τῶν ἀκοῆς ἀξίων παραλίπωμεν. Τάνταλος Διὸς μὲν ἦν υἱός, πλούτῳ δὲ καὶ δόξῃ διαφέρων κατῴκει τῆς Ἀσίας περὶ τὴν νῦν ὀνομαζομένην Παφλαγονίαν. διὰ δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς Διὸς εὐγένειαν, ὥς φασι, φίλος ἐγένετο τῶν θεῶν ἐπὶ πλέον.

Ya que hemos recordado a Pélope, es preciso asimismo referirnos a su padre Tántalo, a fin de no omitir nada que merezca ser escuchado. Tántalo era hijo de Zeus; sobresalía por su riqueza y por su fama, y habitaba en la región de Asia que actualmente se llama Paflagonia. A causa de su noble cuna al tener como padre a Zeus, fue objeto, según dicen, de un especial afecto de los dioses⁷⁷⁹.

En esta primera parte Diodoro expone todas aquellas noticias que parecen haber quedado consolidadas por la tradición anterior. Esto es: que Tántalo es el padre de Pélope y a su vez hijo de Zeus. A causa de este parentesco con el rey de los dioses, ambos mantenían una estrecha relación y afecto. Esto convierte a Diodoro en el primer autor que nos aporta el motivo por el cual Tántalo fue aceptado entre los dioses, pues anteriormente a él ninguna fuente nos documentaba por qué fue honrado con los mayores favores de los dioses, tal y como lo presentaba Píndaro:

εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποί
ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος (Ο. Ι, 54-5)

⁷⁷⁹ Traducciones a cargo de Torres Esbarranch (2004).

Recoge también Diodoro la noticia de que era enorme su riqueza, acrecentando así la fama que se granjeó por ello, hasta tal punto que se hizo proverbial. Y, por último, sitúa su historia mítica, como indica la tradición más extendida, en una zona de Asia⁷⁸⁰.

ὕστερον δὲ τὴν εὐτυχίαν οὐ φέρων ἀνθρωπίνως, καὶ μετασχὼν κοινῆς τραπέζης καὶ πάσης παρρησίας, ἀπήγγελλε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παρὰ τοῖς ἀθανάτοις ἀπόρητα. δι' ἣν αἰτίαν καὶ ζῶν ἐκολάσθη καὶ τελευτήσας αἰωνίου κατὰ τοὺς μύθους τιμωρίας ἤξιώθη, καταταχθεὶς εἰς τοὺς ἀσεβεῖς.

A continuación, sin embargo, como humano que era, no estuvo a la altura de su fortuna, y, al participar en la mesa de los dioses y en todas sus conversaciones reservadas, reveló a los hombres los secretos de los inmortales. Por esta causa fue castigado en vida y, una vez muerto, según los mitos, se le consideró merecedor de una condena eterna y se le situó entre los impíos. (IV, 74, 2)

En cuanto a esta segunda parte, Diodoro en su exposición opta por seguir una de las versiones que circulaban sobre el origen y las consecuencias del comportamiento de Tántalo, puesto que existían varias, como hemos venido señalando en capítulos anteriores. Se decanta por aquella que según su pensamiento puede ser explicada por medio de un intento de racionalización. Muestra de ello es que Diodoro entiende que la causa de que el frigio pagase con semejante ingratitud a los dioses y, por ello, perdiese el favor de éstos se debe exclusivamente a que era un simple mortal que no supo estar a la altura de los que se esperaba de él. Tántalo es designado por Diodoro como ἀνθρωπίνως alejándose de este modo de la versión de la *Antígona* (834-835) de Sófocles, en la que se consideraba que tanto Níobe como sus parientes eran inmortales, y, por otra, toda la tradición anterior que hacía al frigio inmortal una vez que compartió la mesa de los dioses. De modo que Diodoro no habla de que Tántalo alcanzó la inmortalidad como un don divino sino, tan sólo, de que su condena fue eterna en tanto en cuanto que su falta le hizo merecedor de un castigo eterno. Y para ello, Diodoro hace perecer a nuestro personaje. Sigue así una versión paralela y

⁷⁸⁰ Vid. cap. VI. 1.1. Patria.

mucho más racionalista que aquélla en la que debe sufrir el castigo eterno a causa de su inmortalidad adquirida.

Pero por lo que respecta a la ofensa que causó a los dioses y por la que fue castigado, aquí sí escoge Diodoro una versión entre todas aquellas que circulaban sobre Tántalo: el delito de revelar a los hombres los secretos de los dioses. A un lado deja versiones como aquella que le hacía ladrón del néctar y la ambrosía de los dioses tal y como recogió Píndaro⁷⁸¹, aunque no deberíamos descartar que en las palabras de Diodoro hubiese un doble sentido y con la expresión “revelar a los hombres los secretos de los dioses” se esté refiriendo al néctar y la ambrosía propiamente y, por tanto, se traten ambas de la misma idea.

Diodoro no cita ninguna de las diferentes versiones del castigo que se atribuían a Tántalo. Resulta cuanto menos curioso que en este pasaje no se incluya ninguna versión del castigo infligido, aunque si alude a que fue castigado. Si leemos con detenimiento sus palabras, Diodoro nos da a entender o que Tántalo fue condenado doblemente, o que su castigo consistió en dos condenas diferentes: una, la que sufrió mientras estaba vivo y, otra, después, una vez muerto, que es eterna.

Pero, si en verdad hubo dos condenas ¿cuál correspondía a cada una de los dos períodos de castigo? La escasez de datos por parte de nuestro autor nos hace suponer que, quizás, era un mito tan sobradamente conocido que no había necesidad de volver a contarlo, lo que nos lleva a pensar que la condena eterna a la que alude y le sitúa entre los impíos debe de ser la de la sed y el hambre que aparece ya desde antiguo en la *Odisea* XI, 582-ss o la de la roca suspendida sobre su cabeza que también se encontraba ya en los líricos de época arcaica. De modo que, en cierta manera, tendríamos localizada la condena eterna una vez que muere Tántalo y va al Hades. Pero, ¿cómo fue castigado el frigio en vida?

No poseemos ninguna versión entre las fuentes anteriores a Diodoro que especifique una condena para Tántalo mientras estaba con vida. Serán autores posteriores, como Plutarco o Antonino Liberal⁷⁸², quienes recogen que Tántalo fue castigado con la destrucción del monte Sípilo y, por tanto, de su reino. Por otro lado, el *sch. in E. Orestes* 982, 11 aporta otro posible castigo que se pudo

⁷⁸¹ Pi. *O. I.* 60-ss

⁷⁸² Plu. 1059C; Ant. Lib. *Metamorfosis* 36, 2.

aplicar en vida a Tántalo: el que le infligió Zeus obligándole a permanecer en silencio, hecho que vendría muy acorde con el motivo de la ofensa atribuida al frigio por Diodoro.

Pero, finalmente, partiendo de la base de que nunca podremos saber qué era lo que nuestro autor quería decir, podemos suponer que, quizás, esta división entre castigos en vida y castigos en muerte sea tan sólo una manera de presentar las dos versiones más conocidas del castigo de Tántalo, es decir, la roca además de la sed y el hambre. Localizaríamos la primera cuando Tántalo aún vivo “anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza”⁷⁸³ para que, una vez muerto y situado en el Hades, sufra allí junto con el resto de los condenados el segundo de sus castigos: “en pie dentro del lago; éste llegaba a su mentón, pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber, pues cuantas veces se inclinaba el anciano para hacerlo, otras tantas desaparecía el agua absorbida y a sus pies aparecía negra la tierra, pues una divinidad la secaba. También había altos árboles que dejaban caer su fruto desde lo alto – perales, manzanos de hermoso fruto, dulces higueras y verdeantes olivos-, pero cuando el aciano intentaba asirlas con sus manos, el viento las impulsaba hacia las oscuras nubes”⁷⁸⁴.

b) BIBLIOTECA IV, 74, 4

ἐπεὶ δὲ ὁ Τάνταλος μισηθεὶς ὑπὸ τῶν θεῶν ἐξέπεσεν ἐκ τῆς Παφλαγονίας ὑπὸ Ἰλου τοῦ Τρωός, ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ τὰ περὶ τὸν Ἴλον καὶ τοὺς προγόνους αὐτοῦ διελεῖν.

Pero, puesto que Tántalo, odiado por los dioses, fue expulsado de Paflagonia por Ilo, el hijo de Tros, es preciso asimismo que nos refiramos a Ilo y a sus antepasados.

En este pasaje, que le sirve a Diodoro para facilitar la transición al capítulo siguiente, se menciona brevemente una historia poco conocida de Tántalo, aquella en la que nuestro personaje fue expulsado de Lidia por Ilo,

⁷⁸³ Traducción del *Orestes* 6-7 de Labiano Ilundain (2005²).

⁷⁸⁴ Traducción de *Odisea* XI, 582-ss de Calvo Martínez (1987).

fundador y epónimo de Ilión, Troya, hijo de Tros y hermano de Ganimedes. Sin embargo, la tradición más extendida, atribuye este destierro a Pélope y no a su padre, motivo por el cual se trasladó a Grecia, donde se casó con Hipodamía.

IV. 4.4. MITOGRAFÍA

IV. 4.4.1. APOLODORO

a) *BIBLIOTECA* III, 5, 6 [47]⁷⁸⁵

αὐτὴ δὲ Νιόβη Θήβας ἀπολιποῦσα πρὸς τὸν πατέρα Τάνταλον ἦκεν εἰς Σίπυλον, κακεῖ Διὶ εὐξαμένη τὴν μορφήν εἰς λίθον μετέβαλε, καὶ χεῖται δάκρυα νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν τοῦ λίθου.

La propia Níobe abandonó Tebas y marchó al lado de su padre Tántalo en Sípilo, y allí, por sus suplicas a Zeus, fue transformada en una roca que noche y día derrama lágrimas⁷⁸⁶.

En este caso Tántalo es nombrado en el papel de padre de Níobe. Aunque la alusión no corresponde propiamente a la historia de Tántalo, hemos querido destacarla porque recoge la versión del mito que siguió Sófocles para su *Níobe*, así como otros autores: Ovidio (*Met.* 6, 303-ss), Pausanias (I, 21, 3) o Quinto de Esmirna (*Posthomerica* I, 229). Como vimos⁷⁸⁷, era conocido que Sófocles hizo regresar a Níobe, acompañada de su padre, a Lidia hacia el final de su obra para que se convirtiese en una roca en el monte Sípilo, separándose de la versión de la *Níobe* de Esquilo, cuya protagonista, por el contrario, no regresaba con su padre porque quedaba petrificada sobre la tumba de sus hijos en la propia Tebas.

Debemos destacar un dato más de la narración que la hace de significativa relevancia: cómo la petrificación de Níobe se lleva a cabo por expreso deseo de ella misma. Tras insistentes súplicas a Zeus, la hija de Tántalo quiera convertirse en roca, pasar de un estado de felicidad proporcionado por su

⁷⁸⁵ Parece aceptado que *Biblioteca* no pudo ser escrita en su totalidad por Apolodoro. Cf. Ruiz de Elvira (1982) 26, y Caballero González (2011, 436) en las que hace una síntesis de las diversas opiniones al respecto.

⁷⁸⁶ Las traducciones para la *Biblioteca* y *Epítome* corresponden a Rodríguez de Sepúlveda en Arce (1985).

⁷⁸⁷ Las diferencias entre la *Níobe* de Esquilo y la de Sófocles se trataron en el capítulo IV. 3.3.2. Esquilo b) *Níobe*. Cf. Lucas de Dios (1983) 219-229.

εὐτεκνία (fecundidad) a la esterilidad completa de la piedra en la cual se convierte⁷⁸⁸.

b) *EPÍTOME* 2, 1

Ὅτι ὁ Τάνταλος ἐν Ἄιδου κολάζεται, πέτρον ἔχων ὑπερθεῖν ἑαυτοῦ ἐπιφερόμενος, ἐν λίμνῃ τε διατελὼν καὶ περὶ τοὺς ὤμους ἐκατέρωσε δένδρα μετὰ καρπῶν ὀρῶν παρὰ τῇ λίμνῃ πεφυκότα · τὸ μὲν οὖν ὕδωρ ψαύει αὐτοῦ τῶν γενύων, καὶ ὅτε θέλοι σπάσασθαι τούτου ξηραίνεται, τῶν δὲ καρπῶν ὁπότε βούλοιτο μεταλήψεσθαι μετεωρίζονται μέχρι νεφῶν ὑπ' ἀνέμων τὰ δένδρα σὺν τοῖς καρποῖς. Κολάζεται δὲ αὐτὸν οὕτως λέγουσί τινες, ὅτι τὰ τῶν θεῶν ἐξελάλησεν ἀνθρώποις μυστήρια, καὶ ὅτι τῆς ἀμβροσίας τοῖς ἡλικιώταις μετεδίδου.

Tántalo es castigado en el Hades a permanecer para siempre en un lago con una piedra suspendida sobre él, viendo en torno a sus hombros árboles con frutas que crecen en la orilla. El agua le alcanza al mentón, pero cuando intenta beberla se seca, y cuando quiere coger las frutas los árboles son arrebatados por los vientos hasta las nubes. Según algunos, sufre este castigo por haber divulgado los secretos de los dioses y por haber repartido la ambrosía a sus compañeros.

El autor describe el castigo que se le ha aplicado a Tántalo con la peculiaridad de que ambos castigos asignados a Tántalo por la tradición (la sed, el hambre y la piedra) han sido unidos como si fueran una única pena, quizás para no dejar fuera ninguna de las versiones conocidas. Aunque nos pueda parecer curioso el que se decante por una fusión de ambas versiones, en lugar de seguir la del castigo de la sed y el hambre, que seguía Homero en *Od.* XI 582-592, o la de la roca que pende sobre su cabeza, que encontramos en Píndaro, *O.* I 57-58 o Eurípides, *Or.* 4-10, no es una innovación por parte de nuestro autor,

⁷⁸⁸ Cf. D. S. IV, 74, 3. Scarpi (1996) 557.

pues tenemos noticias de que ya Polignoto de Tasos⁷⁸⁹ en el siglo V en una de sus composiciones murales que decoraban el Lesque de Delfos pintó a Tántalo agobiado por los dos castigos mencionados.

En cuanto a cuál es el motivo que originó que el frigio se ganara tales castigos, de nuevo aquí se unen dos versiones diferentes: la difusión de los secretos divinos y el robo del alimento de los dioses. En una primera lectura podemos considerar que de nuevo pseudo-Apolodoro intenta recoger en su relato la mayor información posible acerca del mito y por este motivo une dos versiones diferentes: divulgar los secretos divinos y repartir a los hombres el alimento dispuesto sólo para los dioses. Sin embargo, estos dos motivos diferentes pueden entenderse como una misma trasgresión consistente en haber distribuido un don que no puede o no debe conocer difusión para seguir así manteniendo la irreducible distancia que separa y debe separar a los hombres de los dioses, fundada sobre la mortalidad humana; y Tántalo transgredió esta norma cuando alcanzó la inmortalidad, una concesión divina reservada a muy pocos electos. El origen de su trasgresión surge de ser seleccionado para compartir la mesa de los dioses, es allí donde tiene acceso a los manjares divinos, así como a conocer sus secretos para luego compartirlos con la especie humana, ya sea entre los hombres en general ya entre sus propios compañeros (ήλικιώταις). De este modo su culpa asume caracteres prometeicos, ya que con este acto de filantropía por su parte se podría entender que él buscaba procurar la inmortalidad a los hombres, asemejándose en esto a Sísifo, otro de sus habituales compañeros en el Hades, quien también intentó liberar a los hombres de la muerte encadenando a Tánato⁷⁹⁰.

Es evidente que la falta cometida por Tántalo, que encontramos en este texto, estaba destinada a favorecer a los hombres de una u otra manera y no tiene en cuenta, por tanto, el resto de versiones que circulaban como la del banquete caníbal o la del robo del perro. En cuanto a la del banquete, podemos pensar que no la aceptaba como verdadera, quizás influido por la oda pindárica que

⁷⁸⁹ Paus. X, 31, 12. Como curiosidad cabe añadir que Apostolios V, 60 cuenta que la piedra le cae a Tántalo encima cada vez que intenta comer o beber.

⁷⁹⁰ Scarpi (1996) 629-30; cf. Brelich (1958) 269-70.

rechazaba la idea de que una divinidad pudiese comer carne humana y de la cual se hacía eco también Eurípides en *I.T.* 386-388, entendiéndose que el canibalismo sería una regresión a la no-cultura y a la bestialidad, aunque, por otro lado, servía para explicar en el cuadro de una colocación cosmológica del espacio humano la separación o la ruptura definitiva en las relaciones entre el hombre y los dioses. En cuanto al robo del perro, tampoco lo menciona, y caben dos explicaciones al menos: que esta versión aún no se había difundido, ya que la primera fuente que nos narra este delito es Antonino Liberal (36, 2) o bien, si suponemos que el motivo del perro aparecería ya en el *Tántalo* de Sófocles, podemos pensar que habría sido obviado por el autor del texto por tratarse de una versión muy poco extendida y, por tanto de excasa difusión entre el público.

IV. 5. ÉPOCA IMPERIAL

IV. 5.1. INTRODUCCIÓN

Tampoco en la literatura de época imperial faltan las alusiones a Tántalo. En este apartado encontramos un nutrido grupo de obras perteneciente a un variopinto elenco de autores que hemos podido clasificar en diversos géneros: Poesía Épica, Filosofía, Sofística y Retórica, Historia y Geografía, Mitografía, Novela y, por último, hemos incluido en esta época un apartado especial dedicado a la Literatura Cristiana, cuyo primer representante que menciona a Tántalo es Clemente Romano.

Se da el caso, a lo largo del estudio de las diversas citas de Tántalo, que autores de la talla de Plutarco y Luciano nombran a nuestro personaje en obras que podrían catalogarse dentro de diversos géneros literarios. Por ello hemos decidido agruparlas todas bajo el nombre del autor, aunque esto signifique tener diversos géneros bajo un mismo epígrafe, pues habría resultado poco adecuado que el lector tuviese que buscar las obras de nuestros autores por los diversos géneros, en lugar de localizarlas todas juntas.

Del mismo modo presentamos bajo el epígrafe de Luciano la obra *Amores*, que tradicionalmente ha pasado como escrito del de Samosata pero que los estudiosos consideran apócrifa⁷⁹¹. No obstante, su localización junto al resto de las obras de Luciano facilitan el estudio y su localización en este trabajo.

Finalmente, destacamos que, aunque en nuestro estudio de los autores y sus obras intentamos seguir en la medida de lo posible un orden cronológico, en este periodo la anticipación de Nono a autores como Plutarco o Dión Crisóstomo, se debe exclusivamente a nuestro interés en seguir el esquema habitual de poesía frente a prosa.

⁷⁹¹ Cf. Zaragoza Botella (1990) 116.

IV. 5.2. POESÍA ÉPICA

IV. 5.2.1. NONO DE PANÓPOLIS

El nombre de Tántalo aparece recogido varias veces en el extenso poema épico que escribió Nono, ya que parte de la historia de esta obra se desarrolla en Lidia. Sin embargo, en este apartado estudiaremos tan sólo las citas que afectan directamente a Tántalo y que están relacionadas con alguna parte de su mito y dejaremos a un lado aquellas menciones que con la definición de “hijo de” o con el epíteto de Tantálida hacen referencia tanto a Pélope como a Níobe o a la región donde según el mito reinó nuestro personaje⁷⁹².

a) *DIONISÍACAS* I, 145-149

καὶ γὰρ ἐς εὐνὴν

Πλουτοῦς Ζεὺς Κρονίδης πεφορημένος, ὄφρα φυτεύσῃ

Τάνταλον οὐρανίων ἀεσίφρονα φῶρα κυπέλλων,

αἰθέρος ἔντεα θῆκε μυχῷ κεκαλυμμένα πέτρης

καὶ στεροπὴν ἔκρυψεν·

Pues por cierto, cuando el Crónida llegó hasta el lecho de Plutó, para engendrar a Tántalo, el insensato ladrón de las copas celestes, había guardado las armas del éter en el interior de una roca, para ocultar su esplendor⁷⁹³.

Nos encontramos ante una de las fuentes principales de la literatura griega que nos documenta el nombre de la madre de Tántalo. Anteriormente, salvo Antonino Liberal⁷⁹⁴, ninguna otra fuente griega nos había transmitido este nombre ni se había dado una descripción sobre cómo se desarrolló esta unión entre Zeus y Plutó. Ella es una oceánide, hija de Océano y Tetis⁷⁹⁵, aunque nunca aparece designada con este calificativo sino más bien con el de ninfa⁷⁹⁶. En

⁷⁹² Estas citas serán recogidas en el cap. VI. 1. Patria y genealogía.

⁷⁹³ Traducción de Manterola - Pinkler (1995).

⁷⁹⁴ Vid. cap. IV. 5.5.1. Antonino Liberal, *Metamorfosis* 36, 2. El motivo por el cual estudiamos las *Dionisíacas* de Nono con anterioridad a la obra de Antonino es, tal y como se explicó en la introducción, por tratarse de un poema épico.

⁷⁹⁵ Cf. Hes. *Th.* 355.

⁷⁹⁶ Ruiz de Elvira (1982) 41-2.

cuanto a Tántalo, Nono se refiere a él con el título de “el insensato ladrón de las copas celestes”. Es posible que este calificativo no sea, en un principio, muy clarificador pero, posteriormente, en el libro XVIII, 33-34, Nono vuelve a recoger el mismo epíteto para Tántalo y en este caso, como veremos en la siguiente cita, el propio autor nos aclara que hace referencia a una de las versiones del mito, encontrada ya en Píndaro, *O. I* 60-64, que considera que fue él quien robó el néctar y la ambrosía que compartía junto a los dioses y se la dio a los mortales.

b) *DIONISÍACAS XVIII, 25-35*

ὑπὲρ Σιπύλου δὲ καρήνων

Τάνταλος, ὥς ἐνέπουσι, τεὸν ξείνισσε τοκῆα,
 δαιτρεύσας δ' ἐὼν υἷα θεοῖς παρέθηκεν ἔδωδῆν·
 καὶ Πέλοπος πλατὺν ὦμον, ὅσον θοινήσατο Δηῶ,
 μορφώσας ἐλέφαντι, νόθῳ τεχνήμονι κόσμῳ,
 υἷα δαιτρευθέντα πάλιν ζώγρησε Κρονίων,
 ἔμπαλιν ἀλλήλοις μεμερισμένα γυῖα συνάπτων.
 ἀλλὰ τί σοι, Διόνυσε, Λυκάονα παιδοφονῆα
 ξεινοδόκον μακάρων, καὶ Τάνταλον ἡεροφοίτην
 νεκταρέων ὀνόμηνα δολόφρονα φῶρα κυπέλλων,
 δήιον ἀμβροσίης καὶ νέκταρος ἄνδρα πιφαύσκων;

En esta ocasión, bajo las cumbres de Sípilo, se cuenta que Tántalo hospedó a tu progenitor, y que, tras dar muerte y despedazar a su propio hijo, se lo ofreció a los dioses como comida. Y el anchuroso hombro de Pélope, la única porción que se había comido Deo, tuvo que modelarlo el Cronión con marfil y artificio de extraño ornato, e hizo resucitar al muchacho despedazado, juntando de nuevo los miembros separados unos con otros. Pero ¿por qué te he narrado, oh Dioniso, la historia de Licaón, el asesino de su propio hijo como anfitrión de los dioses, y la de Tántalo, el errabundo en los cielos que maquinó para llevarse las copas del néctar divino? ¿Por qué te he hablado de este ladrón de néctar y ambrosía?⁷⁹⁷

⁷⁹⁷ Traducción de Hernández de la Fuente (2001).

Estáfilo, un rey de Asiria inventado por Nono, narra a Dioniso varias escenas de hospitalidad que acabaron en castigo, como la de Licaón y Tántalo. En los versos anteriores a los que hemos reflejado en este apartado, Estáfilo desarrollaba la escena del banquete de Licaón donde éste sirvió su hijo a los dioses, para, después, contar la escena del banquete de Tántalo. Esta escena se sitúa en el Sípilo, lugar que el propio Píndaro nos describió como φίλων Σίπυλον para los dioses⁷⁹⁸ y que, por tanto, nos mostraría el grado de acercamiento y familiaridad del que gozaba Tántalo con los dioses. El relato que Nono nos hace acerca de cómo Tántalo preparó la carne de su hijo para ser servida a los dioses parece estar estrechamente emparentado con la descripción que hace Píndaro en su *Olímpica* I, pues ambos autores describen que Tántalo troceó miembro a miembro a Pélope y posteriormente se repartieron sus carnes entre los dioses.

μαχαίρᾳ τάμον κατὰ μέλη,
 τραπέζαισί τ' ἀμφὶ δεύτατα κρεῶν
 σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον. (*O. I*, 49-51.)
 con un cuchillo te trocearon miembro a miembro, y
 que en sus mesas, en un segundo reparto de carnes,
 te repartieron y comieron⁷⁹⁹.

Licaón y Tántalo están unidos por un mismo delito, el ofrecer un banquete caníbal a los dioses, y ambos son condenados por ello. Del primero no nos dice Nono cómo fue castigado, pero la tradición mítica nos informa que fue convertido en un animal, el lobo⁸⁰⁰, y del segundo tampoco lo dice, quizás, porque ambos mitos eran sobradamente conocidos por el público. Pero sí añade el autor información adicional en relación con el personaje de Tántalo; de él cuenta que robó el néctar y la ambrosía para posteriormente dárselos a los hombres. De este modo Nono nos aporta dos motivos por los cuales Tántalo fue

⁷⁹⁸ Vid. comentario a los versos 37-39 de la *Olímpica* I de este trabajo.

⁷⁹⁹ Bádenas de la Peña – Bernabé Pajares (2002).

⁸⁰⁰ Quizás el castigo de ser convertido en lobo sea sólo el reflejo de una consecuencia de lo que Sourvinou-Inwood (1986, 46) considera la trasgresión de un tabú, el del canibalismo, y, más importante, el intento de hacer a los dioses partícipes de una comida compuesta de carne humana, de modo que intentó llevar la bestialidad a los garantes del orden cósmico, por tanto fue relegado también él mismo a vivir como una bestia. Cf. R. Buxton, “Wolves and werewolves in Greek thought”, en J. Bremmer (ed.) (2002) 60-79.

considerado merecedor de un castigo eterno y, además, nos aclara el significado del calificativo *φῶρα κυπέλλων* aplicado a Tántalo y repetido en esta cita y en la anteriormente estudiada.

Pero de la narración que hace Nono en boca de Estáfilo aún se nos presenta una última duda y es a qué se está refiriendo cuando califica a Tántalo de *ἡεροφοίτην*. Nada hay en el texto que pudiese aclararlo, pero quizás esté relacionado con el calificativo “el vagabundo Tántalo que cruza los aires” de la cita siguiente.

c) *DIONISÍACAS XXXV, 293-297*

Ἄρεα δ' ἀρραγέεσσιν ἀλυκτοπέδησι πεδήσω
καί μιν ἀναλθήτοισιν ὅλον πληγῇσιν ἱμάσσω,
εἰς τροχὸν αὐτοκύλιστον ὁμόδρομον, οἷος ἀλήτης
Τάνταλος ἡερόφοιτος ἢ Ἰξίων μετανάστης,
εἰσόκε νικήσειεν ἐμὸς πάις υἱέας Ἰνδῶν.
A Ares lo cargaré de grilletes irrompibles
y azotaré su cuerpo entero dejándole llagas incurables,
atado en su camino a una rueda que gire sobre sí misma, como
el vagabundo Tántalo que cruza los aires o Ixión el errante,
hasta que mi hijo obtenga la victoria sobre los hijos de la India⁸⁰¹.

Este fragmento de la obra ha sido comentado en la parte dedicada a Ixión⁸⁰². Pero en este caso pondremos atención tan sólo en el personaje de Tántalo que aparece como paradigma de aquellos que han sufrido la ira de Zeus. Nono pretende demostrar por medio de los ejemplos de Tántalo e Ixión el poder punitivo que tiene Zeus, puesto que ambos fueron mandados castigar o castigados por él mismo. De este modo Ares queda avisado de lo que le puede suceder si no le obedece.

⁸⁰¹ Traducción de Hernández de la Fuente (2004), salvo el adjetivo *ἡερόφοιτος* que traduzco por “el que cruza los aires” y Hernández de la Fuente por “de aéreas vías”.

⁸⁰² I. 4.2.1. Nono, b) *Dionisiaca XXXV, 289-297*.

El pasaje narra de manera algo confusa el modo en que está castigado Ixión, pero nada dice del castigo de Tántalo; debe, pues, imaginarse, aunque tal y como lo expresa Nono parecería que tanto Tántalo como Ixión están castigados a girar sobre una rueda. De ser así, ninguno de los castigos con que Zeus está amenazando a Hera y a Ares se corresponden con los que la tradición atribuye a Tántalo: tener hambre y sed y no poder saciarlas estando sumergido en un estanque y rodeado de aguas y frutas inalcanzables, y, otro, tener siempre pendiente sobre su cabeza una piedra en equilibrio. Algo semejante cabe decir de los calificativos que se aplican al frigio, ἀλήτης y ἡερόφοιτος, ya que estos resultan tan extraños al mito de nuestro personaje que parecerían más adecuados al personaje de Ixión.

Parece que aquí el poeta ha asemejado los castigos de Ixión y Tántalo, y que el punto de partida para tal asimilación, a tenor de los calificativos aplicados a Tántalo por Nono, sea un eco del pasaje del *Orestes* de Eurípides (vv. 5-7)⁸⁰³:

ὥς λέγουσι, Τάνταλος

κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον

ἄερι ποτᾶται·

Tántalo, según cuentan, anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza⁸⁰⁴.

Pensamos, por tanto, como afirma Willink⁸⁰⁵, que Nono se habría inspirado en este pasaje de Eurípides, quien sitúa por primera vez a Tántalo vagando por el aire, para calificarle con adjetivos que designan su movimiento por el aire, una acción que es novedosa en el mito de Tántalo pero que no lo es entre el grupo de condenados ya que, como vimos, desde época muy temprana era habitual representar a Ixión cumpliendo su castigo en el aire.

⁸⁰³ Para una mayor información vid. cap. IV. 3.3.6. Eurípides a) *Orestes* 4-10.

⁸⁰⁴ Traducción de Labiano Ilundain (2005²)

⁸⁰⁵ Willink (1986) 81.

IV. 5.3. FILOSOFÍA, SOFÍSTICA Y RETÓRICA

IV. 5.3.1. PLUTARCO

Plutarco nos aporta diversas citas de nuestro personaje; de entre ellas nos ha parecido apropiado no dedicarles un apartado especial a los siguientes pasajes: *Parallela minora* 313D, pues consiste tan sólo en una alusión a Tántalo como padre de Pélope; *De exilio* 603a, cuyas citas corresponden a los frs. 158 y 159 de la *Níobe* de Esquilo, tratados ya en el capítulo correspondiente a esta obra; y, finalmente, *Consejos Políticos* 803A, que recoge una cita de Arquíloco (fr. 91 West) comentada anteriormente en nuestro trabajo al hilo de este autor.

a) *SOBRE LA SUPERSTICIÓN* 170 F

Οὐκ οἶεται θεοὺς εἶναι ὁ ἄθεος, ὁ δὲ δεισιδαίμων οὐ βούλεται, πιστεύει δ' ἄκων· φοβεῖται γὰρ ἀπιστεῖν. καίτοι γ' ὥσπερ ὁ Τάνταλος ὑπεκδῦναι τὸν λίθον ἐπαιωρούμενον οὕτω καὶ οὗτος τὸν φόβον ὥς οὐχ ἦττον ὑπ' αὐτοῦ πιεζόμενος ἀγαπήσειεν ἄν, καὶ μακαρίσειε τὴν τοῦ ἀθέου διάθεσιν ὥς ἐλευθέριον.

El ateo no cree que los dioses existen, pero el supersticioso no quiere que existan, mas lo cree contra su voluntad, pues teme no creerlo, y, como Tántalo, si pudiera escapar de la piedra que pende sobre su cabeza a causa de su temor y lo atormenta, se alegraría y celebraría la condición de ateo por su libertad⁸⁰⁶.

En este caso Tántalo sirve de ejemplo de quien tiene un peso encima y no se puede librar de él, aunque este peso no sea físico sino psicológico. No nos aporta el autor cuál fue el motivo de su castigo, puesto que esto no es lo interesante en este pasaje, sino que lo realmente importante es describir el tipo de castigo que padece el personaje mítico, en este caso el frigio, y que tanto le aflige. Para ello, Plutarco se decanta por la versión de la piedra que pende sobre su cabeza. Hasta tal punto ha quedado encorsetado el nombre de Tántalo, casi en

⁸⁰⁶ Traducción de Morales Otal - García López (1986).

sentido proverbial, que con sólo citarlo, sirve como imagen de persona atormentada. Se trata de una evolución del mito que se puede constatar en los últimos autores que hemos venido trabajando⁸⁰⁷.

b) *SI EL VICIO PUEDE CAUSAR INFELICIDAD* 498B

Tras este largo título nos encontramos con un pequeño tratado, mutilado no sólo en su comienzo, sino también en su final y de texto muy corrupto, cuya autenticidad ha sido puesta en duda⁸⁰⁸.

τῷ δ' οὐ πολλῆς διὰ τέφρας ἀλλὰ πυρκαϊᾶς τινος βασιλικῆς πορευομένῳ καὶ περιφλεγομένῳ, ἄσθματος καὶ φόβου μεστῷ καὶ ἰδρωτός διαπόνου πλοῦτόν τινα προσθεῖσα Ταντάλειον, ἀπολαῦσαι δι' ἀσχολίαν οὐ δυναμένῳ.

Para este hombre [hubiera sido mejor] caminar no “a través de un montón de ceniza” sino “de un incendio real”⁸⁰⁹ y jadeando, lleno de temor y cubierto de sudor, perecer, aunque le hubiese ofrecido [su madre] riquezas como las de Tántalo, que no podía disfrutar por falta de tiempo.

Los versos que aquí recogemos pertenecen a ese comienzo exabrupto de la obra que junto con la corrupción del texto hacen poco inteligible este pasaje, del que sólo podemos discernir cómo se nos muestra una vez más la popularidad de las riquezas de Tántalo, a las que comúnmente se hacía mención cuando se tenía o se ofrecía una cantidad ingente de riqueza, como aquí es el caso.

En este mismo sentido queremos poner en relación otra cita de Plutarco, en la que de nuevo se menciona Tántalo como paradigma de riqueza.

⁸⁰⁷ Vid. cap. IV. 2.3.1. Arquíloco, fr. 91 West; IV. 3.2.1. Píndaro, b) *Ístmica* VIII, 7-11; IV. 5.3.1. Plutarco d) *La inconveniencia de contraer deudas* 828F-829A.

⁸⁰⁸ Aguilar Fernández (1995) 219-20.

⁸⁰⁹ Posiblemente se trate de una cita del *Faetón* perdido de Eurípides. Cf. Aguilar Fernández, (1995) 221, n. 3. Asimismo, la traducción que aquí reflejamos pertenece a Aguilar Fernández.

c) *ERÓTICO* 759F

‘ἐλθὼν δ’ ἐξαπίνης ἄνεμος’

σὺν ἔρωτι πολλῶ καὶ πόθῳ ταὐτὸ τοῦτο τῶν Ταντάλου λεγομένων
ταλάντων καὶ τῆς Γύγου ἀρχῆς ἀντάξιον ἐποίησεν.

“De repente se alza, empero, un vendaval⁸¹⁰,”

y con él surgen el amor y el deseo, equiparables en todo a los llamados talentos de
Tántalo y al reino de Gíges⁸¹¹.

La fortuna de Tántalo es equiparada con la grandeza de un amor. Con este símil Plutarco quiere reflejar que el amor es algo tan deseable que cuando se tiene, uno se siente tan afortunado como si poseyese una gran fortuna. Para reflejar esta idea nuestro autor hace uso de la expresión proverbial τὰ Ταντάλου ταλάντα, que refleja la versión del mito en la cual Tántalo gozaba de un antiguo esplendor antes de que expiara sus crímenes⁸¹².

d) *LA INCONVENIENCIA DE CONTRAER DEUDAS* 828F-829A

...ἀλλὰ δούλοις ὕβρισταῖς καὶ βαρβάροις καὶ ἀγρίοις, ὥσπερ οὐς ὁ Πλάτων
φησὶ καθ’ Αἰδου διαπύρους κολαστὰς καὶ δημοκοίνους ἐφεστάναι τοῖς
ἡσεβηκόσι. καὶ γὰρ οὗτοι τὴν ἀγορὰν ἀσεβῶν χώραν ἀποδείξαντες τοῖς
ἀθλίοις χρεώσταις γυπῶν δίκην ἔσθουσι καὶ ὑποκείρουσιν αὐτοὺς “δέρτρον
ἔσω δύνοντες”, τοὺς δ’ ὥσπερ Ταντάλους ἐφεστῶτες εἰργουσι γεύσασθαι
τῶν ἰδίων τρυγῶντας καὶ συγκομίζοντας.

...(los deudores) lo son de esclavos insolentes, bárbaros y salvajes como los feroces
torturadores y verdugos que en el Hades, según Platón, se encargan de los que han sido
impíos. Y en efecto, éstos hacen del ágora un lugar de impíos para los desgraciados
deudores y, como buitres, los devoran y roen poco a poco, “hundiéndose en sus
entrañas”⁸¹³; y puestos al acecho sobre otros, los atormentan como a Tántalos

⁸¹⁰ Hom. *Il* XVII, 57.

⁸¹¹ Traducción de Gilabert Barberá (1991).

⁸¹² Cf. Pl. *Euthphr.* 11e; Isoc. V, 144, 2; D. S. IV, 74, 1.

⁸¹³ Cita incompleta de *Odisea* XI, 579.

impidiéndoles saborear sus propios bienes mientras los están vendimiando o cosechando⁸¹⁴.

Plutarco hace un símil entre la situación en que se encuentran los deudores en el ágora, perseguidos en todo momento por los usureros, con la situación en que estarían los castigados infernales en el Hades. Para ello, Plutarco se basa en el pasaje de la *Odisea* XI, 582-ss en el cual Homero describe los suplicios que contempló Odiseo en su descenso al Hades: el del gigante Ticio, al que dos buitres le roían el hígado, y le sigue el suplicio de Tántalo, condenado a sufrir sed y hambre eternas mientras estaba al lado del agua y de árboles cargados de sabrosos frutos. Del mismo modo que Tántalo se encuentra atormentado por su castigo, así se encuentran los deudores sin poder disfrutar de sus bienes. Es evidente que Plutarco en este pasaje está haciendo referencia al castigo de la sed y el hambre, propios de Tántalo, pero tal y como lo describe, parece que ha mezclado este castigo con el de Fineo, a quien unas Harpías no le dejaban comer al arrebatarle su alimento o al ensuciárselo con sus excrementos. La confusión se produce en la manera en la que Plutarco describe el castigo, pues parece que Tántalo, como el rey tracio, tenía posibilidad de coger con sus propias manos los alimentos y sólo en el momento de llevárselos a la boca le eran arrebatados. Sin embargo, la tradición mítica nos informa de que nunca pudo, ni siquiera, tocarlos ya que cuando se acercaba a ellos una ráfaga de aire los alejaba de él.

Es posible que Plutarco tuviese en mente ya desde un principio no sólo el mito de Tántalo sino también el de Fineo, aunque describiese sólo el primero, como ejemplos de quienes sufren a los usureros y deudores, ya que poco después en 832A recoge, ahora sí, el mito de Fineo para marcar la semejanza entre las Harpías y los usureros⁸¹⁵:

οἱ δ' ὀφείλοντες ἀπαιτούμενοι δασμολογούμενοι δουλεύοντες
ὑπαργυρεύοντες ἀνέχονται, καρτεροῦσιν, ὥς ὁ Φινεύς, Ἀρπυίας τινὰς
ὑποπτέρους βόσκοντες, (...)

⁸¹⁴ Traducciones para esta obra de Alcalde Martín en Valverde Sánchez (2003).

⁸¹⁵ También Plutarco compara a las Harpías con los usureros y recaudadores romanos de Asia en *Lúculo* 7, 7.

En cambio, los que tienen deudas soportan los apremios y los atributos que les imponen, que los esclavicen y los arruinen, y se resignen, como Fineo, a nutrir Harpías aladas que se llevan su alimento y lo desgarran, (...)

e) *SOBRE LA CARA VISIBLE DE LA LUNA* 937E

Esta alusión a Tántalo fue ya tratada en el apartado correspondiente a las citas de Plutarco respecto de Ixión⁸¹⁶, ya que ambos aparecen en este pasaje como modelos de quienes sufren castigos ejemplares en la mitología.

f) *SOBRE LAS NOCIONES COMUNES, CONTRA LOS ESTOICOS* 1059C

εἰ δ' οἱ ποιηταὶ σε πείθουσι, λέγοντες ὡς ἐκ θεῶν προνοίας ἀνατροπὴν ἔσχεν ἡ παλαιὰ Σίπυλος τὸν Τάνταλον κολαζόντων, πείθου τοῖς ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐταίροις, ὅτι καὶ Χρῦσιππον οὐκ ἀπὸ τύχης ἀλλ' ἐκ προνοίας ἡ φύσις ἦνεγκεν, ἄνω τὰ κάτω καὶ τοῦμπαλιν ἀνατρέψαι δεομένη τὸν βίον·

Si los poetas te persuaden cuando dicen que la antigua Sípilo encontró la destrucción a causa de la Providencia de los dioses, que así castigaban a Tántalo, debes creer a tus amigos de la Estoa, cuando sostienen que también a Crisipo lo ha producido la naturaleza no por casualidad sino a causa de la Providencia, porque tenían necesidad de destruir la vida volteándola de arriba abajo⁸¹⁷.

En esta cita Plutarco alude a una de las versiones del castigo de Tántalo: la destrucción del Sípilo como consecuencia de una falta a la que nuestro autor no hace ninguna referencia. A diferencia de otras fuentes⁸¹⁸, Plutarco identifica con Sípilo únicamente a la ciudad en la que debía vivir Tántalo y no el monte sobre el cual se ubicaba su reino. No obstante, la ciudad que alude Plutarco con toda seguridad estaría situada geográficamente junto a este monte.

⁸¹⁶ Vid. cap. I. 4.3.1. Plutarco, c) *Sobre la cara visible de la luna* 937E.

⁸¹⁷ Traducción de Caballero Sánchez en Durán López - Caballero Sánchez (2004).

⁸¹⁸ Pi. O. I, 39; Str. I, 3, 17, 14; XII, 8, 2, 4; XIV, 5, 28, 13; Ant. Lib. 36, 2, 3; Paus. V, 13, 7, 1-ss.; Nonn. XVIII, 24.

La manera en que Plutarco nos transmite la noticia de que la ciudad fue destruida tiene connotaciones especiales. Pues éste argumenta que fue resultado de la Providencia divina y no por una catástrofe natural, lo que nos lleva a pensar, tal y como lo plantea Plutarco, que, quizás, los dioses tenían entre sus planes el castigar a Tántalo con el fin de evitar algún mal mayor, y así, ya escarmentado, alejar de sus pensamientos un posible delito.

El castigo de la destrucción de Sípilo se aleja de las versiones más conocidas de castigo como la de la sed y el hambre y el de la roca, aunque quizás esta versión de Plutarco no esté tan alejada del castigo de la roca, puesto que hay fuentes como el *Sch. in P. O. I*, 91a que consideran que, tras ser destruido el monte, Zeus lo elevó sobre la cabeza de Tántalo convirtiéndose en la roca que amenaza con caer.

καὶ οὕτω τὸν Δία ἐπιθεῖναι κατ' αὐτοῦ Σίπυλον τὸ ὄρος, ὅπερ ἐστὶ τὸν λίθον.

Plutarco, al compartir la idea de que la destrucción de Sípilo no sucedió por casualidad, sino que responde a una decisión divina, se aleja de las explicaciones racionalistas llevadas a cabo por Estrabón⁸¹⁹ acerca de este fenómeno. Pues este geógrafo argumentó que lo que llevó a los antiguos a considerar un castigo divino, fue en verdad un terremoto que afectó a esta zona. Aunque quizás Plutarco no se aleje tanto de una versión racionalista, ya que en la expresión εἰ δ' οἱ ποιηταὶ σε πείθουσι encontramos algún tinte irónico que parece poner en entredicho lo que los poetas intentan hacer creer sobre el castigo de Tántalo. ¿Sería posible que Plutarco esté queriendo decir que los poetas intentan hacer creer que las cosas pasaron de una manera cuando en realidad tuvieron otra explicación mítica o racional?

g) COLOFÓN

Plutarco focaliza toda su atención en dos puntos muy concretos del mito de Tántalo, de tal manera que las citas aquí estudiadas pueden dividirse en dos grupos bien diferenciados. En primer lugar tenemos las referencias en las que el frigio destaca por su inmensa riqueza, en las cuales queda reflejada la tradición

⁸¹⁹ *Geografía* I, 3, 10-14.

del proverbio τὰ Ταντάλου ταλάντα que ya venía usándose desde antiguo. En segundo lugar, tenemos la mayor parte de los pasajes en los que Plutarco se sirve de los diversos castigos de Tántalo que la tradición nos ha legado, donde lo más destacable es ver cómo escoge, según conviene a sus fines, uno de ellos como ejemplo de lo que quiere expresar. Así, por ejemplo encontramos utilizado el castigo de la piedra en *Sobre la superstición* 170F y *Sobre la cara visible de la Luna* 937E; la sed y hambre eternas en *La inconveniencia de contraer deudas* 828F-829A; y la destrucción del Sípilo en *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1059C. Por esta época (I-II d.C.), no sólo se han ido asentando sucesivamente las diversas versiones de los castigos de Tántalo y coexisten a la vez en la literatura griega sino que, incluso, aparece la combinación de ambos castigos en una misma versión⁸²⁰.

En cuanto al resto de la historia mítica de Tántalo, no parece ser relevante para Plutarco, pues no la menciona, ni siquiera el motivo por el que se ganó los diferentes castigos que le adjudica. Sin embargo, sí nos documenta el lugar en el cual paga Tántalo su condena, el Hades. De este modo continua Plutarco con una tradición mítica que había comenzado en la *Odisea* XI, 582-ss y volvía a retomar Platón⁸²¹ para influir en autores posteriores a él⁸²².

⁸²⁰ Tal y como lo encontramos en la obra de Apollod. *Epit.* 2, 1 y como se deduce de las palabras de D. S. IV, 74, 2.

⁸²¹ *Cra.* 395e; *Grg.* 525e.

⁸²² Cf. cap. VI. 2.4. Lugar donde paga castigos.

IV. 5.3.2. ΔΙΟΝ CRISÓSTOMO

Δión, ya en época de su destierro, escribe su discurso número seis en el que habla sobre la tiranía y recoge un verso del *Orestes* de Eurípides que alude a nuestro personaje Tántalo:

a) ΔΙÓGENES O DE LA TIRANÍA VI, 54-55

[ἔστιν οὖν ὁ βίος ὁμοίος] ὥσπερ <οὖν> εἴ τις καθείρξειε τινα ἐν εἰρκτῇ μικρᾷ, τῶν μὲν ἄνωθεν ξιφῶν κρεμαμένων, τῶν δὲ κυκλόθεν περιπέπτη γότων, καὶ τούτων ἀπτομένων τοῦ χρωτός· οὕτως οὐ τῷ σώματι μόνον, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ τοῦ τυράννου περιπέπηγε τὰ ξίφη, ὥστε τὸν ἐν ᾧδου Τάνταλον, ὃν φασὶ κεφαλῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνειν πέτρον, πολὺ ῥᾶον διάγειν. οὐ γὰρ δὴ ἔτι φοβεῖται ὁ Τάνταλος μὴ ἀποθάνῃ.

Vive, por consiguiente, como si estuviera aprisionado en una pequeña cárcel con espadas colgadas, unas, del techo, otras, clavadas en las paredes del entorno, y todas ellas, rozando su piel. Igualmente están clavadas las espadas no sólo en el cuerpo del tirano, sino también en su alma, como está en el Hades Tántalo, de quien se dice: “Temeroso de la roca que amenaza caer sobre su cabeza”. Mucho más fácilmente vive Tántalo. Porque Tántalo ya no tiene miedo a morir. En cambio, al tirano, mientras está vivo, le ocurre lo mismo que cuentan de aquél, ya muerto⁸²³.

Δión relata, de esta manera tan singular, el estado de angustia en el que se suele encontrar el tirano que cree que en cualquier momento puede ser atacado. Un temor que Δión ejemplifica con unas espadas que cuelgan sobre él y que amenazan con caer y clavarse sobre su persona⁸²⁴. Esta imagen de un objeto que amenaza con caer sobre alguien es lo que lleva a Δión a comparar el estado del tirano con la situación mítica en la cual se encontraba el frigio, atormentado por la roca que pende sobre su cabeza. No obstante, consideramos que el ejemplo de las espadas recordaría más a la historia de la espada de Damocles que a la de

⁸²³ Traducción de Morocho Gayo (1988).

⁸²⁴ Este tema resulta ya antiguo: la vida que, siempre amenazado, lleva el tirano no es vida; se encuentra recogida ya en la *República* (579d-e) de Platón y en el *Hierón* (II, 7-11) de Jenofonte.

Tántalo. En cuanto al tratamiento del castigo de Tántalo que ha planteado aquí nuestro escritor, responde al motivo de la “amenaza psicológica”, ya que considera que el peligro que producen respectivamente las espadas y la roca en ambos personajes afecta no sólo al cuerpo, en tanto en cuanto que si se clavan o caen producen daño físico, sino también al alma ya que ésta debe vivir en un estado continuo de angustia. Éste sería, por tanto, el punto de unión entre el tirano que gobierna bajo presión y Tántalo cuando baja al Hades. En su afán por demostrar cuán difícil es la situación en la que vive un tirano nos añade el autor que su angustia no sólo es comparable a la de Tántalo sino que, aún más, la supera, pues considera Dión que Tántalo *ya no tiene miedo a morir* porque ya ha muerto, frente al tirano que puede perecer en cualquier momento. Para dar este giro a su teoría el orador ha dejado a un lado toda la tradición mítica de Tántalo, en la cual nuestro personaje había alcanzado la inmortalidad al compartir la mesa con los dioses y continúa, por el contrario, la versión seguida por Platón en el *Crátilo* 395e, en la que no le sería posible ir al Hades, si el frigio no hubiera muerto primero.

b) *SOBRE LA FORTUNA* (II) LXIV, 7

ὅτι τοῖς πονήσασι τὸν βίον [ἐπὶ τῆς δεξιᾶς χειρὸς δεδήλωκεν, ὡς] αὐτομάτη
λοιπὸν ἢ τῶν ἀγαθῶν ἀφθονία παραγίγνεται. Τάνταλος δὲ ἄρα ἐπὶ γήρως
ἀργὸς ἦν· διὰ τοῦτο ἄρα μέχρι τῶν χειλῶν ἡὐδαιμόνει καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς
μόνον ἡὐτύχει· τὰ πάντα δὲ ἐκεῖνα ἀρπασθέντα οἴχεται καὶ λίμνη καὶ
καρποὶ καὶ τροφή καὶ ποτὸν ὑπὸ τῆς τύχης, οὕτω γ' ὡς ὑπὸ πνεύματος.

...porque a los que se esfuerzan en la vida les sobreviene en adelante la abundancia de bienes. Tántalo fue perezoso en su vejez. Por eso, era feliz hasta los labios, y afortunado solamente con los ojos. Pues todas aquellas cosas que codiciaba, el lago, los frutos, la comida y la bebida, se desvanecieron por obra de la Fortuna, como por un golpe de viento⁸²⁵.

⁸²⁵ Traducción de Del Cerro Calderón (2002).

En este discurso encontramos una reinterpretación del mito de Tántalo por parte de nuestro autor. Considera Dión que el motivo por el cual Tántalo es castigado no fue por haber divulgado los secretos de los dioses, robado el néctar y la ambrosía o por el banquete caníbal, sino por un hecho que anteriormente ninguna otra fuente recogía: la pereza. Para Dión esta es la causa por la que Tántalo padeció el castigo de la sed y el hambre, contraria a quienes se esfuerzan en la vida, pues la Fortuna les favorece.

Esta reinterpretación del motivo del castigo resulta del todo novedosa, pero, no obstante, plantea grandes dudas: por un lado, ¿qué considera Dión que dejó de hacer Tántalo en la vida que permita calificarlo de perezoso?; y, por otro, ¿por qué esta pereza le sobrevino sólo en su vejez y no a lo largo de toda su vida?

Quizás nunca tengamos respuestas para estas preguntas porque nunca podamos saber cuál era la versión completa del mito que Dión tenía en mente. Sin embargo, sí podemos intuir que quien ejecuta el castigo de Tántalo es la Fortuna, como fruto de la casualidad y no por una intervención divina, principalmente de Zeus, como la versión tradicional recoge.

En última instancia, queremos reflejar cómo un mismo autor en diversas obras utiliza como ejemplo un castigo u otro de Tántalo según sus fines. Este es el caso de Dión, pero puede rastrearse en autores precedentes, como hemos visto en el apartado anterior.

IV. 5.3.3. LUCIANO DE SAMOSATA

Muchas son las obras de Luciano que recogen el nombre de Tántalo, pero de manera desigual: en unos casos tan sólo para aludir al castigo de nuestro personaje, en otros como un miembro más de la típica lista de condenados infernales, y en otro, de manera excepcional, como protagonista de un diálogo, como es el caso de *Diálogo de los muertos* 7.

a) LA TRAVESÍA O EL TIRANO 29, 5

{ΡΑΔΑΜΑΝΘΥΣ}

Εὖ λέγεις· καὶ καταδεδικάσθω καὶ παρὰ τὸν Τάνταλον ἀπαχθεὶς οὕτοσι
δεδέσθω, μεμνημένος ὧν ἔπραξε παρὰ τὸν βίον.

Radamantis.- Dices bien. Sea ésta su pena: llévase a ese individuo junto a Tántalo y quede encadenado, recordando cuanto hizo en su vida⁸²⁶.

El argumento de este diálogo, que entra de lleno en las características de la “serie menipea”, versa sobre cómo el tirano Megapentes, personaje ficticio y prototípico en su “género”, debe recibir un castigo ejemplar por su comportamiento en vida. Para ello Cinisco, uno de los protagonistas de este diálogo, aconseja a Radamantis, uno de los jueces infernales, que el castigo adecuado para el tirano sea que no beba el agua del Lete, el río del olvido, de tal modo que así sufra en el Hades recordando su pasada existencia de molicie. Así lo acepta Radamantis, que decide mandar a Megapentes junto a Tántalo para que allí pague su castigo. En este caso, el uso del nombre de Tántalo por nuestro autor no es baladí y está cargado de diversas connotaciones. En primer lugar, sirve para identificar el infierno, pues sólo con decir que el tirano irá junto al frigio, ya no es necesario especificar que se trata del Hades a donde se dirige. Resultaba una práctica más que habitual, tal y como estudiamos a propósito del

⁸²⁶ Traducción de Espinosa Alarcón en Alsina Clota - Espinosa Alarcón (1981).

personaje de Ixión⁸²⁷, el que los autores recurran a los que cumplen sus castigos allí, entre los cuales se encuentra evidentemente Tántalo, para describir o identificar el infierno. En segundo lugar, Tántalo es nombrado no sólo como uno más de los castigados en el Hades, sino, más concretamente, como representante del sector de condenados con más dureza, aquellos que han sido castigados eternamente a pagar sus culpas. Y, en tercer lugar, no ha sido casualidad que Luciano eligiese al frigio como compañero de fatigas para Megapentes, pues ambos comparten el deseo de beber un agua que les está prohibida: el primero la que saciaría su sed eterna, y el segundo el agua que le daría el tan ansiado olvido.

b) *ZEUS CONFUNDIDO* 17, 5-16

{ZEYΣ}

Οὐ γὰρ οἶσθα, ὦ Κυνίσκε, ἡλίκας μετὰ τὸν βίον οἱ πονηροὶ τὰς κολάσεις ὑπομένουσιν, ἢ ἐν ὅσῃ οἱ χρηστοὶ εὐδαιμονίᾳ διατρίβουσιν;

{ΚΥΝΙΣΚΟΣ}

Ἄιδην μοι λέγεις καὶ Τιτυοὺς καὶ Ταντάλους. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τι καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, εἴσομαι τὸ σαφές ἐπειδὴν ἀποθάνω· τὸ δὲ νῦν ἔχον ἐβουλόμην τὸν ὅποσονοῦν χρόνον τοῦτον εὐδαιμόνως διαβιοῦς ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν κείρεσθαι τὸ ἥπαρ ἀποθανών, ἀλλὰ μὴ ἐνταῦθα διψήσας ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἐν Μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων ἐν τῷ Ἥλυσίῳ λειμῶνι κατακείμενος.

Zeus.- ¿Acaso ignoras, Cinisco, cuántos castigos aguardan a los inicuos tras esta vida, y en cuánta felicidad se encuentran los buenos?

Cinisco.- Me hablas de Hades y de los Ticios y Tántalos. En cuanto a mí, si ello es así, ya conoceré la verdad cuando muera, pero en el presente querría vivir feliz el tiempo que me quede, aunque dieciséis buitres me royeran el hígado tras mi muerte, pero aquí

⁸²⁷ Especialmente los autores latinos, vid. cap. III. 2.5. El castigo.

no pasar sed como Tántalo⁸²⁸ y luego beber en las Islas de los Dichosos con los héroes, reclinado en el prado Elisio⁸²⁹.

Nos encontramos ante una secuencia del diálogo protagonizado por el filósofo ficticio Cinisco, aún en vida, con Zeus. En esta obra de Luciano podemos ver cómo Cinisco intenta demoler ciertas convicciones religiosas tradicionales, como en estas líneas, cuando pone de manifiesto su opinión acerca de los castigos y premios en el Hades⁸³⁰. Para el filósofo vivir una vida de angustias (como la sed de Tántalo) con el fin de conseguir una recompensa tras la muerte no es un consuelo; por ello prefiere vivir feliz sin importarle si tras la muerte será castigado como lo fue Ticio y como según la tradición le sucedió también a Tántalo.

Luciano considera que los hombres sólo siguen los designios de la Moira y que aquello que se comete en vida no se hace libremente sino que está predestinado. Según esta teoría, Tántalo y Sísifo, paradigmas de castigados sobradamente conocidos por todos, deberían ser, según Cinisco, exculpados de todo aquello que se le imputa y recaer la culpabilidad sobre la Moira, lo que nos aportaría un tratamiento de los delitos absolutamente novedoso:

ὥστε εἴ γε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι, τὴν Εἰμαρμένην ἀντὶ τοῦ Σισύφου κολάσεται καὶ τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου. τί γὰρ ἐκεῖνοι ἠδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτάγμασιν;

En consecuencia, si Minos sentenciara justamente, castigaría al Destino, y no a Sísifo; y a la Moira, y no a Tántalo. Pues, ¿qué injusticia han cometido éstos al cumplir ordenes? (18, 30-ss)

⁸²⁸ Espinosa Alarcón traduce “pero no pasar sed aquí como Tántalo”, lo que podría llevar a confusión, pues podría entenderse como que Tántalo sufre el castigo de la sed en la tierra. De ser interpretado así el ἐνταῦθα del pasaje, supondría creer que Luciano ha optado por seguir una versión minoritaria, en la cual Tántalo es castigado en vida, y que se alejaría de la tradicional, en la que lo habitual es que nuestro personaje sea castigado tras ir al Hades. Por ello, hemos decidido variar la traducción de Espinosa de modo que quede más claro que Luciano sigue la versión tradicional, lo que vendría avalado por otra de sus obras, *Diálogo de los muertos* 7, en la que la escena de Tántalo está localizada en los infiernos.

⁸²⁹ Traducción de Espinosa Alarcón en Alsina Clota - Espinosa Alarcón (1981).

⁸³⁰ Alsina Clota - Espinosa Alarcón (1981) 313-4.

c) *TIMÓN O EL MISÁNTROPO* 17, 10-18, 4

{ΠΛΟΥΤΟΣ}

(...) ταῦτα καὶ αὐτὸς ἀγανακτῶ, πρὸς ἐνίων μὲν ἀτίμως λακτιζόμενος καὶ
λαφυσσόμενος καὶ ἐξαντλούμενος, ὑπ' ἐνίων δὲ ὥσπερ στιγματίας
δραπέτης πεπεδημένος.

{ΖΕΥΣ}

Τί οὖν ἀγανακτεῖς κατ' αὐτῶν; διδῶσι γὰρ ἄμφω καλὴν τὴν
δίκην, οἱ μὲν ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἄποτοι καὶ ἄγευστοι καὶ ξηροὶ τὸ στόμα,
ἐπικεχηνότες μόνον τῷ χρυσίῳ, οἱ δὲ καθάπερ ὁ Φινεὺς ἀπὸ τῆς φάρυγγος
τὴν τροφὴν ὑπὸ τῶν Ἀρπυιῶν ἀφαιρούμενοι.

Pluto.- (...) Así me indigno yo también de que unos me traten indecorosamente a
puntapiés y me engullan y desparramen, mientras que otros me cargan de grilletes cono
a un esclavo fugitivo marcado a estigma.

Zeus.- ¿Por qué te irritas, pues, contra ellos? Pagan unos y otros un hermoso castigo;
éstos, como Tántalo, sin beber y sin comer, secos los labios, sólo contemplan el oro
boquiabiertos; aquellos, a imitación de Fineo, se ven privados del alimento de sus bocas
por obra de las Harpías⁸³¹.

En medio de un diálogo ente la riqueza, personificada en la figura del
dios Pluto, y Zeus, Luciano nombra a Tántalo. La primera desaprueba el mal uso
que hacen de ella los hombres: por un lado, cuando la despilfarran por doquier y,
por otro, cuando, tacaños, deciden esconderla y nunca hacer uso de ella con el
único fin de que aumente⁸³². Zeus, ante estas quejas, contesta que todos los que
se comportan así serán castigados, unos como Tántalo, otros como Fineo.

No es la primera vez que en un mismo pasaje se ponen en contacto
los castigos de Tántalo y Fineo. Ya, anteriormente, en la obra de Plutarco *De
vitando aere alieno* 828F-832A⁸³³ aparecían estos dos personajes mitológicos,
ambos privados de alimento, como ejemplos de quienes sufren el acoso de los

⁸³¹ Traducción de Espinosa Alarcón en Alsina Clota - Espinosa Alarcón (1981).

⁸³² Cf. *Tim.* 15-ss.

⁸³³ Vid. cap. IV. 5.3.1. Plutarco d) *La inconveniencia de contraer deudas* 828F-829A.

usureros y acreedores. En la obra que ahora nos ocupa, los respectivos castigos de ambos personajes se tomarán como modelo para castigar a los despilfarradores y a los tacaños con un mismo resultado final: ver riquezas y no poder tocarlas. De este modo sufrirán la misma sensación que pudieron sentir Tántalo y Fineo, cuando tienen hambre y, aunque el alimento esté cerca, no pueden saciarse.

Resulta destacable ver cómo el mito de Tántalo en esta época ha quedado reducido a dos puntos principales: por un lado, la mención casi exclusiva del episodio de su castigo, olvidándose cuáles fueron los motivos que le llevaron a ser castigado, y, por otro, que de las dos versiones del castigo que existían, la roca y la sed y el hambre, se opta por recoger la segunda, quizás por tener una productividad mayor al servir como ejemplo de quien anhela coger algo que está a su alcance y se le escapa, ya sea las riquezas o el amor de un joven, como veremos, entre otras.

d) *CARONTE O LOS INSPECTORES* 15, 17-16, 1

ὁ φόβος δὲ καὶ αἱ ἐλπίδες ὑπεράνω πετόμενοι ὁ μὲν ἐμπίπτων ἐκπλήττει ἐνίστε καὶ ὑποπτήσσειν ποιεῖ, αἱ δ' ἐλπίδες ὑπὲρ κεφαλῆς αἰωρούμεναι, ὅποταν μάλιστα οἴηταί τις ἐπιλήψεσθαι αὐτῶν, ἀναπτάμεναι οἴχονται κεχηνότας αὐτοὺς ἀπολιποῦσαι, ὅπερ καὶ τὸν Τάνταλον κάτω πάσχοντα ὄρᾳς ὑπὸ τοῦ ὕδατος.

Pero el miedo y las esperanzas revoloteando por encima, el uno precipitándose algunas veces espanta y hace temblar, mientras que las esperanzas estando suspendidas sobre la cabeza, cada vez que uno cree que las va a alcanzar, echando a volar hacia arriba se marchan dejándolos con la boca abierta, exactamente como ves también a Tántalo sufrir a causa del agua.

Luciano recurre a Tántalo y a su castigo de la sed para ejemplificar el sentimiento de quien cree tener algo al alcance de su mano y en el último momento se le escapa. Para ello nos describe con gran plasticidad cómo

imaginaba cuál debería ser el gesto que realizaría Tántalo justo en el momento en el que intentaba beber y se le escapaba el agua ante sus ojos: se quedaría *con la boca abierta*. Este gesto de estupefacción propio de la conducta humana, que Luciano atribuye al personaje de Tántalo, le serviría al lector para comprender mejor cuán frustrante era el castigo que se le impuso.

e) *DOS VECES ACUSADO* 21, 31-40

έώρα γάρ, οἶμαι, τούτους περὶ τοῦ καρτερεῖν καὶ ἀνέχεσθαι τοὺς πόνους πολλὰ διεξιόντας, ἰδίᾳ δὲ τὴν Ἥδονην θεραπεύοντας, καὶ μέχρι τοῦ λόγου νεανιευομένους, οἴκοι δὲ κατὰ τοὺς τῆς Ἥδονῆς νόμους βιοῦντας, αἰσχυνομένους μὲν εἰ φανοῦνται χαλῶντες τοῦ τόνου καὶ προδιδόντες τὸ δόγμα, πεπονθότας δὲ ἀθλίους τὸ τοῦ Ταντάλου, καὶ ἔνθα ἂν λήσιν καὶ ἀσφαλῶς παρανομήσιν ἐλπίσωσιν, χανδὸν ἐμπιπλαμένους τοῦ ἡδέος.

Pues vio, creo yo, a todos aquellos tipos dando largas explicaciones sobre cómo soportar el sufrimiento y sobreponerse a las fatigas, mientras que, por su cuenta, servían a doña Placer, mostrando, por un lado, gran vigor mientras pronunciaban sus discursos, pero viviendo en sus casas bajo leyes de doña Placer, avergonzándose si daban la impresión de relajar su energía y traicionar su doctrina, entregados, pobres, al sufrimiento de Tántalo, y justo en el momento en que tenían la esperanza de pasar desapercibidos y poder transgredir estando a salvo, ya se saciaban de placer a manos llenas⁸³⁴.

Las diferentes escuelas filosóficas se vieron también caricaturizados por Luciano en sus rasgos más representativos y tópicos, no tanto como una crítica filosófica sin más sino por la inutilidad de su quehacer para las personas normales⁸³⁵. Este es el caso que aquí nos presenta Luciano, pues, cargado de una gran ironía, nos describe cómo se comportaban aquellos estoicos a quienes su doctrina les prohibía saciar sus placeres en público y, después, en privado, se dejaban llevar por ellos. Este sufrimiento a causa de la doble moral de los estoicos que nos presenta Luciano es comparado con las penas que padecía

⁸³⁴ Traducido por Jufresa Muñoz *et alii* (2000).

⁸³⁵ Jufresa Muñoz *et alii* (2000) 104.

Tántalo, quien también vivía constantemente con el suplicio de querer saciar sus deseos, en este caso la sed y el hambre, y no poder hacerlo.

A partir de citas como ésta, y anteriormente en obras como la *Sátira* I de Horacio⁸³⁶ donde podríamos hallar el germen, comenzamos a intuir cómo el sufrimiento de Tántalo es interpretado por los autores como una especie de síndrome de aquel que anhela algo con todas sus fuerzas y no puede disfrutar de ello, de modo que a todo aquel que padece algo semejante se le diagnosticará, como si de una enfermedad se tratase, el “sufrimiento de Tántalo”, hecho que se puede constatar sobre todo en Eusebio, como veremos en el capítulo correspondiente a su obra⁸³⁷.

f) *SOBRE LOS SACRIFICIOS* 9, 1-14

El fragmento de esta obra de Luciano, que vamos a tratar aquí, podría haber sido incluido en cualquiera de las dos grandes partes de que consta este trabajo, tanto en la de Ixión como en la de Tántalo, ya que ambos personajes aparecen juntos. Esta vez, no se trata de una cita en la que aparece una mera lista de condenados infernales, de la que ambos forman parte, sino que juntos son tratados por igual al haber compartido favores divinos y poseer dos grandes defectos: la *hybris* y una lengua desenfrenada.

“οἱ δὲ θεοὶ παρὰ Ζηνὶ καθήμενοι” (...) ἀποσκοποῦσιν εἰς τὴν γῆν καὶ πάντῃ περιβλέπουσιν ἐπικύπτοντες εἴ ποθεν ὄψονται πῦρ ἀναπτόμενον ἢ ἀναφερομένην κνῖσαν “ἐλίσσομένην περὶ καπνῶ.” καὶ μὲν θύῃ τις, εὐωχοῦνται πάντες ἐπικεχηνότες τῷ καπνῶ καὶ τὸ αἶμα πίνοντες τοῖς βωμοῖς προσχεόμενον ὥσπερ αἱ μυῖαι· ἦν δὲ οἰκοσιτῶσιν, νέκταρ καὶ ἀμβροσία τὸ δεῖπνον. πάλαι μὲν οὖν καὶ ἄνθρωποι συνεισιτῶντο καὶ συνέπινον αὐτοῖς, ὁ Ἰξίων καὶ ὁ Τάνταλος· ἐπεὶ δὲ ἦσαν ὑβρισταὶ καὶ λάλοι,

⁸³⁶ Vid. cap. V. 3.3.2. Horacio, c) *Sátira* I, 1, 68-69. También en V. 4.5.1. Fedro, *Fábula* VII, 1.

⁸³⁷ Vid. cap. IV. 6.2. Eusebio de Cesarea, c) *Vida de Constantino* I, 55, 2.

ἐκεῖνοι μὲν ἔτι καὶ νῦν κολάζονται, ἄβατος δὲ τῷ θνητῷ γένει καὶ ἀπόρρητος ὁ οὐρανός.

“Los dioses reunidos en la casa de Zeus”⁸³⁸, (...) miran hacia la tierra y agachándose buscan por todas partes, si en alguna parte van a ver fuego encendido o grasa quemada ofrecida “enroscándose alrededor del humo”⁸³⁹. Y si alguien hace un sacrificio, todos se ceban abriendo sus bocas al humo y bebiendo la sangre derramada en los altares, como las moscas; pero si comen en casa, la comida es néctar y ambrosía. Hace tiempo también los hombres se reunían y bebían con ellos, Ixión y Tántalo; pero puesto que fueron insolentes y charlatanes, ellos aun ahora están castigados y el cielo es para los mortales inaccesible y prohibido.

En el breve relato que de los dos personajes míticos hace Luciano no explicita a qué se refiere con “charlatanes”, pero la popularidad de los dos mitos referidos provoca que todo el mundo tenga en mente el que Tántalo era acusado de contar los secretos de los dioses y que Ixión se jactó públicamente de que había yacido con la diosa Hera. No obstante, no era su objetivo principal relatar esta parte de la historia mítica de ambos personajes, sino tan sólo reflejar que los dos compartieron la mesa con los dioses, un privilegio que Tántalo pudo hacer recíproco ya que, como recoge Píndaro en su *Olímpica* I, también los dioses acudían a banquetes a *su querida Sípilo*.

En cuanto al secreto que Tántalo aireó y que le llevó a ser calificado por Luciano como *λάλος*, quizás sea que compartió con los hombres el néctar y la ambrosía en lugar de otros secretos a los que alude la tradición, ya que al encontrarse el calificativo junto a su participación en la mesa de los dioses hace que la vinculación con este motivo sea muy posible.

Finalmente, nos informa Luciano que, a causa de las acciones de estos dos, los dioses no volvieron a compartir su mesa con ningún mortal. Esta sería, por tanto, la última consecuencia de los actos de ambos, que cerraría una etapa que, según Cook⁸⁴⁰, se caracterizaba por una estrecha relación de compañerismo entre hombre y dioses.

⁸³⁸ II. IV, 1.

⁸³⁹ II. I, 317.

⁸⁴⁰ Cook (1914 -1940) II, 1088; III, 141.

g) *EL AFICIONADO A LAS MENTIRAS* 25, 10-13

τότε οὖν ἐφίσταται μοι νεανίας ἐγρηγορότι πάγκαλος λευκὸν ἱμάτιον
περιβεβλημένος, εἴτα ἀναστήσας ἄγει διὰ τινος χάσματος εἰς τὸν Ἄϊδην, ὥς
αὐτίκα ἐγνώρισα Τάνταλον ἰδὼν καὶ Τιτυὸν καὶ Σίσυφον.

En aquel instante desperté y se me apareció un joven muy bello, vestido con un manto blanco; me hizo levantar y a través de una abertura me condujo al Hades: al punto lo reconocí, al ver a Tántalo, a Ticio y Sísifo⁸⁴¹.

En la línea de otras obras anteriores⁸⁴², Tántalo aparece junto con otros castigados infernales como parte del paisaje infernal. Su mención y la de sus compañeros sirven a nuestro filósofo para que Cleodemo, el personaje a quien se atribuyen las palabras del fragmento, sea capaz de reconocer el lugar en el que dice hallarse.

h) *SOBRE LA DANZA* 54, 1-7

En esta obra Luciano pretende recoger los diversos aspectos de la danza: sus orígenes, intérpretes más conocidos, vestuario... etc. Entre la diversidad de información que aporta, presenta un curioso compendio mitológico, que debe conocer quien quiera ser bailarín, estructurado por regiones geográficas, en el que se menciona el mito de Tántalo a propósito de los mitos de Asia.

Κὰν εἰς τὴν Ἀσίαν πάλιν διαβῆς, πολλὰ κακεῖ δράματα· ἢ γὰρ Σάμος εὐθύς
καὶ τὸ Πολυκράτους πάθος καὶ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ μέχρι Περσῶν πλάνη,

⁸⁴¹ Traducción de Alsina Clota (1966).

⁸⁴² Vid. cap. IV. 5.3.3. Luciano de Samosata a) *La travesía o el tirano* 29, 5.

καὶ τὰ ἔτι ἀρχαιότερα, ἢ τοῦ Ταντάλου φλυαρία καὶ ἡ παρ' αὐτῷ θεῶν
ἐστίασις καὶ ἡ Πέλοπος κρεουργία καὶ ὁ ἐλεφάντινος ὤμος αὐτοῦ.

Y si pasas de nuevo a Asia, también allí hay muchos dramas, porque enseguida está Samos y la desgracia de Polícrates y los viajes de su hija hasta Persia y otros aún más antiguos, la verborrea de Tántalo, el convite de los dioses en su casa, la carnicería de Pélope y su hombro de marfil⁸⁴³.

De manera muy breve recoge de nuevo Luciano uno de los episodios más conocidos de Tántalo, aquel en el que fue víctima su hijo Pélope a manos de su padre, que a su vez fue recogido por Píndaro, siete siglos antes. En cuanto a *la verborrea de Tántalo*, como parece ser costumbre en Luciano, no determina en qué versión estaría pensando, por lo que podemos plantear varias posibilidades: en primer lugar, que se esté refiriendo a una versión muy antigua recogida en *Regresos* (fr. 10 Bernabé), en la cual Tántalo, en un abuso de confianza hacia Zeus, osa pedir todo lo que los dioses poseen. Zeus castigará al frigio con la roca por su insolencia. En segundo lugar y más probable, que se esté refiriendo a otro de los delitos que se le asigna, aquel en el que nuestro personaje contó a los hombres los secretos de los dioses, a los cuales él había tenido acceso por compartir con ellos su mesa divina. Esta versión comienza a atestiguar en una época posterior (D. S. IV, 74) respecto de la anterior, pero, sin embargo, gozó luego de una mayor difusión.

i) *DE LAS DÍPSADAS* 6, 9-15

Entre la curiosa descripción de la fauna del desierto de Libia que compone esta obra, Luciano incluye a la dípsada, descrita por el mismo como el “más terrible de los reptiles que se crían en Libia”⁸⁴⁴. Nos añade, además, que su mordedura es muy dolorosa, hasta tal punto que puede compararse con el castigo de Tántalo:

⁸⁴³ Traducción de Zaragoza Botella (1990).

⁸⁴⁴ *Dips.* 4.

ἐνθα δὴ τάφῳ ἐντυχεῖν παρὰ τὴν ἡϊόνα ἐπ' αὐτῷ τῷ κλύσματι, καὶ στήλην
ἐφεστάναι δηλοῦσαν τοῦ ὀλέθρου τὸν τρόπον· κεκολλάσθαι γὰρ ἐπ' αὐτῇ
ἄνθρωπον μὲν τινα οἶον τὸν Τάνταλον γράφουσιν ἐν λίμνῃ ἐστῶτα καὶ
ἀρϋόμενον τοῦ ὕδατος, ὡς πίοι δῆθεν, τὸ θηρίον δὲ - τὴν διψάδα - ἐμπεφυκὸς
αὐτῷ περιέειπε- πειρᾶσθαι τῷ ποδί, (...)

En ese viaje se había encontrado con una sepultura, a la orilla del mar, en la misma
playa, y en ella se levantaba una estela que explicaba la forma de su muerte:
efectivamente se había grabado en ella un hombre como se representa a Tántalo situado
en la laguna y tratando de coger agua para beber de ella, pero con el animal -la dípsada-
pegado a él, (...) ⁸⁴⁵

El hombre al que pertenece la estela de la tumba que se describe murió a
causa de la mordedura de la dípsada. Ésta, nos dice Luciano, no sólo produce a
quien muerde un enorme dolor, sino también una terrible sed. Luciano lo
describe así:

τὸ δὲ μάλιστα καταπονοῦν καὶ κατατρῦχον αὐτοὺς ἐκεῖνό ἐστιν, ὁμώνυμον
πάθος τῷ ἐρπετῷ. διψῶσι γὰρ εἰς ὑπερβολήν, καὶ τὸ παραδοξότατον,
ὅσῳ περ ἂν πίνωσι, τοσούτῳ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ ποτοῦ· καὶ ἡ ἐπιθυμία
πολὺ πλέον ἐπιτείνεται αὐτοῖς. (4, 6-11)

Pero lo que más abrumba y consume es la dolencia que da nombre al reptil, pues están
terriblemente sedientos y lo más extraño de todo es que cuanto más beben tanto más
deseo tienen de beber y esta sed aumenta cada vez más.

Así pues, a causa de los efectos que produce la mordedura, es decir, una
sed insaciable, surge la comparación con el castigo de Tántalo, castigado en
mitad de una laguna, rodeado de agua por todas partes y sin poder saciar su sed.
Se añade, además, por si hay alguna duda, una inscripción en esta tumba que
aclara que es a Tántalo a quien se está haciendo referencia:

γεγράφθαι δὲ πρὸς τοῦπίγραμμα - οὐ χεῖρον δὲ καὶ αὐτὸ εἶπεῖν,
Τοῖα παθόντ' οἶμαι καὶ Τάνταλον αἴθοπος ἰοῦ

⁸⁴⁵ Todas las traducciones de esta obra pertenecen a Zaragoza Botella (1990).

μηδαμὰ κοιμῆσαι διψαλήν ὀδύνην. (6, 18-21)

Había además una inscripción, que nada me impide recitar:

Tales fueron también los sufrimientos de Tántalo, me parece,
que nunca pudo calmar el sufrimiento de la sed producida por el negro veneno.

j) *CÓMO DEBE ESCRIBIRSE LA HISTORIA* 59, 7-13

El principal interés de la mención de Tántalo en esta obra radica en que podría constituir una prueba de que los versos 582-592 del canto XI de la *Odisea* han sufrido parcialmente una interpolación⁸⁴⁶.

La cita de Luciano es la siguiente:

οἷον ὁρᾷς καὶ Ὅμηρος ὁ μεγάλῳρων ποιεῖ· καίτοι ποιητὴς ὢν παραθεῖ τὸν Τάνταλον καὶ τὸν Ἰξίονα καὶ τὸν Τιτυὸν καὶ τοὺς ἄλλους. εἰ δὲ Παρθένιος ἢ Εὐφορίων ἢ Καλλίμαχος ἔλεγεν, πόσοις ἂν οἶε ἔπεσι τὸ ὕδωρ ἄχρη πρὸς τὸ χεῖλος τοῦ Ταντάλου ἤγαγεν· εἶτα πόσοις ἂν Ἰξίονα ἐκύλισε.

Como ves que hace Homero con su elevación de sentimientos: a pesar de ser un poeta, trata con rapidez a Tántalo, a Ixión, a Ticio y a los otros. Pero si escribieran Partenio, Euforión o Calímaco, ¿te das cuenta de la cantidad de palabras que emplearían para llevar el agua hasta los labios de Tántalo?, ¿o con cuántas palabras haría rodar a Ixión?⁸⁴⁷

Parece del todo evidente que Luciano en esta obra hace referencia al pasaje de Homero en el que éste describe los sufrimientos de Tántalo, Ixión y Ticio, lo que, en mi opinión, sugiere con seguridad que se esté refiriendo al ya nombrado pasaje de la *Odisea*. Se trataría, por tanto, de un elogio de la calidad literaria de Homero al describir cómo se encuentran los condenados en el Hades sin extenderse demasiado, frente a los poetas de época helenística que alargaban sobremanera sus relatos.

⁸⁴⁶ Como referimos en el capítulo correspondiente a esta obra, existen ciertas dudas acerca de la autenticidad del pasaje homérico; vid. cap. IV. 2.2.1. Homero, *Odisea* XI, 582-92.

⁸⁴⁷ Traducción de Zaragoza Botella (1990).

Aunque en un principio parece ser clara la alusión de Luciano al pasaje homérico, sin embargo, no existe absoluta coincidencia. Pues en el pasaje de la *Odisea* se nombra a Ticio y a Tántalo, pero no se nombra a Ixión, sino que en su lugar en la lista aparece Sísifo. Habría, entonces, que entender la posibilidad de una confusión, por parte de Luciano, al aludir de memoria a este pasaje.

La brevedad de Homero de la que se hace eco Luciano coincide con los versos dedicados al castigo de Ticio:

καὶ Τιτυὸν εἶδον, Γαίης ἐρικυδέος υἱόν,
κείμενον ἐν δαπέδῳ. ὁ δ' ἐπ' ἐννέα κεῖτο πέλεθρα,
γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον,
δέρτρων ἔσω δύνοντες· ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνετο χερσί. (*Od.* XI, 576-579)

Y vi a Ticio, al hijo de la Tierra augusta, yaciendo en el suelo. Estaba tendido a lo largo de nueve yugadas, y dos águilas posadas a sus costados le roían el hígado, penetrando en sus entrañas. Pero él no conseguía apartarlas con sus manos,...⁸⁴⁸

Y en cierta manera también con los dedicados a Sísifo:

καὶ μὴν Σίσυφον εἰσεῖδον κρατέρ' ἄλγε' ἔχοντα,
λᾶαν βαστάζοντα πελώριον ἀμφοτέρησιν.
ἦ τοι ὁ μὲν σκηριπτόμενος χερσὶν τε ποσὶν τε
λᾶαν ἄνω ὥθεσκε ποτὶ λόφον· ἄλλ' ὅτε μέλλοι
ἄκρον ὑπερβαλέειν, τότε ἀποστρέψασκε Κραταῖς·
αὗτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής.
αὐτὰρ ὃ γ' ἄψ ὥσασκε τιταινόμενος, κατὰ δ' ἰδρῶς
ἔρρεεν ἐκ μελέων, κονίη δ' ἐκ κρατὸς ὀρώρει. (*Od.* XI, 593-600)

Y vi a Sísifo, que soportaba pesados dolores, llevando una enorme piedra entre sus brazos. Hacía fuerza apoyándose con manos y pies y empujaba la piedra hacia arriba, hacia la cumbre, pero cuando iba a trasponer la cresta, una poderosa fuerza le hacía volver una y otra vez y rodaba hacia la llanura la desvergonzada piedra. Sin embargo, él la empujaba de nuevo con los músculos en tensión y el sudor se deslizaba por sus miembros y el polvo caía de su cabeza.

⁸⁴⁸ Traducciones para la *Odisea* de Calvo Martínez (1987).

Pero donde no coincide esa brevedad es en la descripción del castigo de Tántalo. Para ella precisa once versos con abundancia de detalles accesorios, como la enumeración de los árboles que estaban a su alcance, al menos tal y como se nos ha transmitido este pasaje de la *Odisea*:

καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα,
ἔσταότ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενεῖω.
στεῦτο δὲ διψᾶων, πιέειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι·
ὅσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων πιέειν μενεαίνων,
τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶ
γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων.
δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα κατὰ κρηθρὸν χέε καρπὸν,
ὄγχναι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι
συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι·
τῶν ὁπότε' ἰθύσει' ὁ γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι,
τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιάοντα. (*Od.* XI, 582-592)

También vi a Tántalo, que soportaba pesados dolores, en pie dentro del lago; éste llegaba a su mentón, pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber, pues cuantas veces se inclinaba el anciano para hacerlo, otras tantas desaparecía el agua absorbida y a sus pies aparecía negra la tierra, pues una divinidad la secaba. También había altos árboles que dejaban caer el su fruto desde lo alto – perales, manzanos de hermoso fruto, dulces higueras y verdeantes olivos-, pero cuando el anciano intentaba asirlas con sus manos, el viento las impulsaba hacia las oscuras nubes.

La falta de brevedad de la que habla Luciano podría ser “relativa”. Es decir, es posible que Luciano pensara que, en manos de un poeta de época helenística, los once versos de Homero se habrían convertido en muchos más.

Sin embargo, hay quienes consideran que el pasaje homérico debe eliminarse por completo por considerarse una interpolación⁸⁴⁹.

⁸⁴⁹ Estas dudas las reflejaba ya Aristarco. Vid. cap. IV. 2.2.1. Homero, *Odisea* XI, 582-592.

k) *ΔΙΑΛΟΓΟ DE LOS MUERTOS* 17

Esta obra es un ejemplo muy interesante del uso del personaje de Τάνταλο, ya que Luciano lo presenta protagonizando un diálogo. Como personaje principal se encuentra ubicado en el infierno, sufriendo su castigo. Su compañero de escena es Μενίπο, personaje común a varios de estos diálogos de inspiración cínica, que critica el entorno del mundo subterráneo en animadas tertulias con los moradores habituales del Hades, en este caso Τάνταλο.

{ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ}

Τί κλάεις, ὦ Τάνταλε; ἢ τί σεαυτὸν ὀδύρῃ ἐπὶ τῇ λίμνῃ ἐστώς;

{ΤΑΝΤΑΛΟΣ}

Ὅτι, ὦ Μένιππε, ἀπόλωλα ὑπὸ τοῦ δίψους.

{ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ}

Οὕτως ἀργὸς εἶ, ὥς μὴ ἐπικύψας πιεῖν ἢ καὶ νῆ Δί' ἀρυσάμενος κοίλῃ τῇ χειρὶ; (17, 1, 5)

{ΤΑΝΤΑΛΟΣ}

Οὐδὲν ὄφελος, εἰ ἐπικύψαιμι· φεύγει γὰρ τὸ ὕδωρ, ἐπειδὴν προσιόντα αἰσθηταί με· ἦν δέ ποτε καὶ ἀρύσσωμαι καὶ προσενέγκω τῷ στόματι, οὐ φθάνω βρέξας ἄκρον τὸ χεῖλος, καὶ διὰ τῶν δακτύλων διαρροὺν οὐκ οἶδ' ὅπως αὐθις ἀπολείπει ξηρὰν τὴν χειρὰ μοι.

{ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ}

Τεράστιόν τι πάσχεις, ὦ Τάνταλε. ἀτὰρ εἶπέ μοι, τί δαὶ καὶ δέῃ τοῦ πιεῖν; οὐ γὰρ σῶμα ἔχεις, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν ἐν Λυδία πού τέθραπται, ὅπερ καὶ πεινῆν καὶ διψῆν ἐδύνατο, σὺ δὲ ἡ ψυχὴ πῶς ἂν ἔτι ἢ διψῶς ἢ πίσις;

{ΤΑΝΤΑΛΟΣ}

Τοῦτ' αὐτὸ ἡ κόλασίς ἐστι, τὸ διψῆν τὴν ψυχὴν ὥς σῶμα οὔσαν.

{ΜΕΝΙΠΠΙΟΣ}

Ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὕτως πιστεύσομεν, ἐπεὶ φῆς κολάζεσθαι τῷ δίψει. τί δ' οὖν σοι τὸ δεινὸν ἔσται; ἢ δέδιαις μὴ ἐνδείαι τοῦ ποτοῦ ἀποθάνης; οὐχ ὁρῶ γὰρ ἄλλον ἄδην μετὰ τοῦτον ἢ θάνατον ἐντεῦθεν εἰς ἕτερον τόπον.

{ΤΑΝΤΑΛΟΣ}

Ὅρθῳς μὲν λέγεις· καὶ τοῦτο δ' οὖν μέρος τῆς καταδίκης, τὸ ἐπιθυμεῖν πιεῖν
μηδὲν δεόμενον.

{ΜΕΝΙΠΠΟΣ}

Ληρεῖς, ὦ Τάνταλε, καὶ ὥς ἀληθῶς ποτοῦ δεῖσθαι δοκεῖς, ἀκράτου γε
ἐλλεβόρου νῆ Δία, ὅστις τοῦναντίον τοῖς ὑπὸ τῶν λυττώντων κυνῶν
δεδηγμένοις πέπονθας οὐ τὸ ὕδωρ ἀλλὰ τὴν δίψαν πεφοβημένος.

{ΤΑΝΤΑΛΟΣ}

Οὐδὲ τὸν ἐλλέβορον, ὦ Μένιππε, ἀναίνομαι πιεῖν, γένοιτό μοι μόνον.

{ΜΕΝΙΠΠΟΣ}

Θάρρει, ὦ Τάνταλε, ὥς οὔτε σὺ οὔτε ἄλλος πίεται τῶν νεκρῶν· ἀδύνατον
γάρ· καίτοι οὐ πάντες ὥσπερ σὺ ἐκ καταδίκης διψῶσι τοῦ ὕδατος αὐτοὺς οὐχ
ὑπομένοντος.

Menipo.- ¿Por qué lloras, Tántalo? ¿Por qué te lamentas de pie junto a ese lago?

Tántalo.- Porque me muero de sed, Menipo.

Menipo.- ¿Tan perezoso eres que no bebes inclinándote, recogiendo el agua ¡por Zeus!
en el hueco de la mano?

Tántalo.- Nada sacaría si me inclinara, porque el agua huye en cuanto siente que yo me
acerco a ella; y si alguna vez la recojo y la llevo a la boca, no llego a humedecer la
extremidad del labio; y deslizándose por entre los dedos, no sé cómo, de nuevo deja seca
mi mano.

Menipo.- Te ocurre algo maravilloso, Tántalo. Pero dime, ¿para qué necesitas beber?
Porque cuerpo no tienes, sino que él, que podía tener hambre y sed, está sepultado en
alguna parte de Lidia; pero tú, el alma, ¿cómo podrías aún tener sed o cómo podrías
beber?

Tántalo.- Este es mi castigo, que mi alma esté sedienta como si fuera cuerpo.

Menipo.- ¡Bien! Creeremos que esto es así, ya que dices que la sed es tu castigo. Pero
¿qué mal te puede causar? ¿Acaso temes morir por falta de bebida? Porque lo que es yo,
no veo otro infierno después de éste, ni otra muerte que te lleve de aquí a otro lugar.

Tántalo.- Dices bien; y precisamente en esto consiste una parte de mi condena; el desear
beber sin tener necesidad.

Menipo.- Estás mal de la cabeza, Tántalo. Y ¡cuánta verdad es que debes tener
necesidad de una bebida! Sí, por Zeus, del eléboro puro; porque te ha ocurrido lo
contrario de lo que les sucede a los que han sido mordidos por perros rabiosos: no tienes
horror al agua, sino a la sed.

Tántalo.- Ni siquiera me niego a beber el eléboro, Menipo; ¡ojalá tuviera!

Menipo.- Tranquilízate, Tántalo, pues ni tú ni ningún otro de los muertos beberá, pues es imposible. Sin embargo, no todos tienen, como tú, por castigo, sed de un agua que no les espera⁸⁵⁰.

Podemos observar al leer con detenimiento este *Diálogo de los muertos* que, frente a los *Diálogos de los dioses* donde domina la visión irónica y escéptica de la mitología helénica, asoma una concepción más pesimista de la vida, ya que la muerte iguala a grandes y humildes, a poderosos y débiles. Claro ejemplo de ello es nuestro personaje Tántalo, quien pasó de ser un afortunado rey, compañero de mesa de los dioses, a un castigado infernal por toda una eternidad⁸⁵¹.

Ya en las primeras líneas del diálogo Menipo localiza a Tántalo en el Hades, junto a una laguna. De este modo Luciano se decanta por uno de los castigos que se aplican al frigio, el de la sed, sin que se haga ninguna alusión a otra de las versiones, al castigo de la roca, y tampoco a padecer hambre, la otra parte del castigo que tradicionalmente se le había aplicado.

Seguidamente se pasa al tono irónico que caracteriza a las obras de Luciano ya que Menipo se ríe de Tántalo al creer que el problema de su castigo reside en que éste es muy vago y no quiere llevarse el agua a la boca. Tántalo se defiende y describe en qué consiste su condena. Este testimonio da lugar por primera vez en la literatura griega conservada a que el castigo sea descrito en primera persona por nuestro personaje (17, 1, 6-17, 1, 10), lo que aporta un mayor dramatismo al diálogo. Esta descripción, además de ser una de las más pormenorizadas, resulta un tanto innovadora, ya que Tántalo relata un detalle que no encontramos en otras descripciones: cómo cuando el agua roza sus dedos, estos se secan inmediatamente y no puede ni siquiera mojar sus labios. Este dato no lo encontramos en la descripción del castigo que nos aporta la *Odisea*, donde Tántalo ni siquiera es capaz de rozar el agua:

(...) στεῦτο δὲ διψᾶων, πῖεῖν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι·

ὅσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρον πῖεῖν μενεαίνων,

τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν, (...) Od. XI, 584-6

⁸⁵⁰ Las traducciones pertenecen a Alsina Clota (1966).

⁸⁵¹ Cf. Alsina Clota (1992) 13-4.

(...) se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber, pues cuantas veces se inclinaba el anciano para hacerlo, otras tantas desaparecía el agua absorbida...⁸⁵².

A Menipo le sorprende el relato de Tántalo, sobre todo porque para él el frigio no tiene cuerpo que saciar, lo tiene enterrado en Lidia y las almas no padecen sed (17, 1, 11-ss.). Sin embargo, este pasaje de Luciano habría resultado curioso, ya que una de las características de los muertos en la tradición griega es la de poseer una sed continua⁸⁵³, por lo que no debería sorprender a Menipo que Tántalo la sufriese.

Por otro lado, con la idea de que Menipo considere que el cuerpo de su compañero de charla está enterrado en Lidia, Luciano hace alusión a una de las versiones menos extendida del mito de Tántalo, la que considera que para ir al Hades nuestro protagonista tuvo que morir antes. Esta idea ya la habíamos encontrado en Platón y Dión Crisóstomo⁸⁵⁴, quienes dejan a un lado toda la tradición mítica de Tántalo, en la cual éste había alcanzado la inmortalidad al compartir la mesa con los dioses, para considerar que no es posible ir al Hades si no se ha muerto primero; posteriormente la recogerá también Ateneo⁸⁵⁵.

De nuevo Menipo muestra no entender por qué debe Tántalo pasar sed si está muerto y Tántalo le explica que ello sólo es parte de su condena (17, 2, 6). En este punto cabe plantearnos a que se está refiriendo Tántalo con esta respuesta:

{TANTAΛΟΣ}

Ὅρθῶς μὲν λέγεις· καὶ τοῦτο δ' οὖν μέρος τῆς καταδίκης, τὸ ἐπιθυμεῖν πιεῖν μηδὲν δεόμενον.

Dices bien; y precisamente en esto consiste una parte de mi condena, el desear beber sin tener necesidad.

Por un lado, podemos pensar que lo que Tántalo intenta explicar es que su castigo está compuesto de dos partes: una pasar sed y otra pasar hambre, pero

⁸⁵² Traducción de Calvo Martínez (1998).

⁸⁵³ La sed de los difuntos es una creencia universal que podría haber motivado costumbres como realizar libaciones o depositar recipientes con agua en las tumbas. Cf. Déonna (1939) 53-77; Zuntz (1971) 370-ss.; Vermeule (1979) 57-ss.; Díez de Velasco (1995) 135.

⁸⁵⁴ Pl. *Cra.* 395e; D. Chr. 6, 55.

⁸⁵⁵ Ath. I, 25a.

que en el momento en que se da el diálogo entre Menipo y Tántalo éste sufría sólo la primera: intentar inútilmente beber agua. Pero también podría interpretarse que la segunda parte de la condena sería otro castigo, quizás la otra gran pena aplicada a Tántalo, la roca. De modo que Luciano podría estar pensando en una imagen en la cual aparecerían conciliadas las dos versiones del castigo, como sabemos que ya Polignoto pintó y que, posteriormente, recogerá también Ateneo⁸⁵⁶. Por nuestra parte, consideramos más lógico pensar que Tántalo divide su castigo de la sed en dos partes, consistentes en tener sed sin necesidad y, por otro, no poder saciarla, además del hambre.

Además, en nuestra opinión, si hubiese estado en la mente de Luciano la imagen de las dos versiones de los castigos conocidos, éste habría aprovechado para incluir el de la roca en su diálogo, de modo que le sirviese a Menipo como un tema más para ironizar con Tántalo. Pues si le sorprendía que el frigio pasase sed, más aun le habría desconcertado que estuviese aterrorizado pensando que una roca podría caerle encima y matarle cuando Tántalo ya estaba muerto.

Finalmente, todo lo que nuestro personaje cuenta a Menipo no convence a éste, que considera que está loco y le recomienda que beba eléboro, una planta con la que se hacen infusiones para combatir los ataques de nervios y ciertos síntomas de locura, un remedio que incluso Tántalo sabe que le está vedado.

1) *AMORES* 53, 14-18

Incluimos en último lugar esta obra, ya que, aunque se ha conservado tradicionalmente bajo el nombre de Luciano, existe general acuerdo en considerarla como propia de un imitador tanto del estilo como de los temas de nuestro autor⁸⁵⁷.

⁸⁵⁶ Ath. VII, 281b.

⁸⁵⁷ Cf. Zaragoza Botella (1990) 116. A este mismo autor pertenece la traducción de la obra.

En este caso se recurre de nuevo al castigo de Tántalo, el de la sed, como prototipo de quien está a punto de alcanzar algo y en el último momento se le escapa:

(...) οὐ πάνυ θυμῆρες ὥοιμην, ἐφήβῳ παιδὶ συνδιημερεύοντα Τανταλείους
δίκας ὑποφέρειν, καὶ τοῖς ὄμμασι τοῦ κάλλους μονονουχὶ προσκλύζοντος,
ἐξὸν ἀρύσασθαι, διψῆν ὑπομένειν·

(...) no me parecía muy agradable pasar todo el día con un muchacho sufriendo la tortura de Tántalo y cuando ya casi su belleza inundaba mis ojos, tener que aguantar la sed pudiendo coger el agua⁸⁵⁸.

El diálogo plantea, por un lado, dos defensas, la del amor homosexual y la del amor heterosexual y, por otro, una discusión en la cual se comparan los méritos entre el amor hacia las mujeres y el amor a los muchachos, de manera semejante a como hará Aquiles Tacio, texto que comentaremos en el apartado siguiente. Tántalo se presenta una vez más aquí, a modo de comodín, para ejemplificar el deseo desmesurado de alcanzar algo que se desvanece justo en el momento de alcanzarlo. En este pasaje el objeto deseado es el amor de un muchacho, pero otras veces, como vimos⁸⁵⁹, la desesperante ansia de saciar su sed se ha asemejado con el deseo de alcanzar riquezas o, simplemente con ver cumplidas las esperanzas.

m) COLOFÓN

Como hemos podido comprobar, Luciano es el autor que más veces cita en sus obras al personaje mítico de Tántalo de toda la literatura antigua. El uso que hace del mito en sus citas es muy variado, pero de ellas cabe destacar lo siguiente:

⁸⁵⁸ *Vid supra.*

⁸⁵⁹ Vid. cap. IV. 5.3.3. Luciano c) *Timón o el Misántropo* 17, 10-18, 4 y d) *Caronte o los inspectores* 15, 17-16, 1.

Aunque no todas las citas están relacionadas con el castigo de nuestro personaje, si lo están hasta en cinco obras de Luciano diferentes⁸⁶⁰. Todas ellas tienen en común que, frente a la existencia paralela en esta época de la versión de la roca que amenaza con caer, aparece descrito o aludido el castigo de la sed, una condena que le es muy productiva al autor. Así, por ejemplo, Luciano compara el sufrimiento de Tántalo al no poder saciar su sed con el sentimiento de quien anhela riquezas o con la angustia de quien ve escurrir las esperanzas entre sus dedos como el agua que nunca beberá el frigio. Incluso, lo equipara a los efectos que produce la mordedura de una serpiente.

Encontramos también que es utilizado por el autor el propio personaje como recurso literario para identificar el Hades. La presencia de Tántalo en este lugar era sobradamente conocida, forma parte de ese mundo subterráneo, de manera que citarlo a él en ese contexto sirve para identificar e, incluso, describir el lugar donde se halla⁸⁶¹.

Luciano, además, nos presenta el castigo de Tántalo como si de un catálogo de enfermedades se tratase. Sus padecimientos y síntomas se asimilan con sufrimientos de la vida real, de tal manera que cuando cualquier persona los padece pasan a ser referidos con el nombre de nuestro protagonista. Así, por ejemplo, podríamos identificar con “el mal de Tántalo”⁸⁶² a quienes sufren por tener algo a su alcance y no poder conseguirlo, ya sean las riquezas, las esperanzas que se van desvaneciendo o el amor de un joven⁸⁶³. A su vez, la forma de ser de Tántalo, que tantos tormentos le ha causado, ha dado lugar a lo que algunos autores, entre ellos Luciano⁸⁶⁴, identificaran con el síndrome de

⁸⁶⁰ *Timón* 18, 1-4; *Caronte* 15, 17-16,1; *De las Dípsadas* 6, 9-15; *Diálogo de los Muertos* 17 y puede intuirse en *La Travesía* 29, 5.

⁸⁶¹ Así lo hace Luciano en las obras *La Travesía* 29, 5 y *El aficionado a las mentiras* 25, 10-13.

⁸⁶² Esta expresión como tal no la encontramos recogida en ningún autor, pero hemos decidido crearla para diferenciar los dos tipos de “enfermedades” de Tántalo que se reconocen a lo largo de la literatura clásica. Vid. cap. VI. 2.3. Castigos.

⁸⁶³ *Timón* 18, 1-4; *Caronte* 15, 17-16, 1; *Amores* 53, 14-18 recoge también la idea de sufrir por aquello que se desvanece en el momento de alcanzarlo, en este caso el amor de un joven, quizás como una muestra más del intento de imitación del estilo y tema de las obras de Luciano.

⁸⁶⁴ *Dos veces acusado* 21, 38. Esta expresión la hemos tomado de Eusebio, *VC* I, 55, 2 quien asimismo denomina *Τανταλείος πάθος* este padecer.

“sufrimiento de Tántalo”. Esta dolencia la padecen aquellos que como él se dejan llevar por su avaricia desmesurada.

No obstante, también hemos encontrado novedades en el tratamiento que hace Luciano en sus obras del mito de Tántalo. Considera que los delitos que llevaron a nuestro protagonista a merecer un castigo como el que padece no son culpa suya, sino que tan sólo seguía los designios que para él tenía la Moira⁸⁶⁵. Con esta teoría Luciano exculpa a Tántalo de sus delitos, ya no sería el soberbio y el ingrato a los dioses que la tradición nos ha hecho llegar, muy al contrario sería una víctima más del destino adverso que le estaba predestinado.

Novedosa es, sin duda, también la manera en que se relata el castigo del frigio en *Dialogo de los muertos* 17. Es la primera vez en la literatura que el relato es llevado a cabo por el propio protagonista y entre sus detalles innova también Luciano al describir que cuando sus dedos tocan el agua para beber, estos inmediatamente se secan, imagen que nunca antes habíamos encontrado recogida en la literatura ni los autores posteriores se hacen eco.

⁸⁶⁵ *Zeus confundido* 18, 30 ss.

IV. 5.3.4. LIBANIO

Libanio en sus numerosos escritos hace uso con frecuencia del personaje de Tántalo. Sin embargo, no encontramos entre sus citas ninguna información nueva acerca del mito y sus usos coinciden en todo con las líneas más tradicionales y conocidas del mito de Tántalo presentes en la literatura griega ya desde Arquíloco⁸⁶⁶.

a) *EPÍSTOLA* 691, 3

Este es el caso de la *Epístola* 691, 3, en la cual se menciona la piedra de Tántalo para referirse a una amenaza que pende sobre alguien:

οὐδαμοῦ γὰρ δοὺς θαρρῆσαι περὶ τοῦ μέλλοντος κύκλῳ βαδίσεις ἐπικρεμάσας ἡμῖν τὸν Ταντάλου πέτρον. ἴν' οὖν μὴ ὦμεν Τάνταλοι, τὴν κεφαλὴν ἀπάλλαξον τοῦ λίθου (...).

Porque en modo alguno habiéndonos dado confianza acerca del futuro caminas dando vueltas habiendo colgado sobre nosotros encima la piedra de Tántalo. Así pues, para que no seamos Tántalos, libera la cabeza de la piedra (...).

b) *EPÍSTOLA* 814, 6

El sentido de amenaza al que se refiere Libanio en esta carta debe extraerse del contexto, como es el caso también de la *Epístola* 814, 6, donde Tántalo es el ejemplo de quien vive atemorizado:

ὥς μὴ τοῦτο ποιήσας οὐ λύσιν τῶν φόβων, ἀλλ' ἀναβολὰς εἰργάσω, τοῦτο δέ ἐστιν ὁ Τάνταλος δεδουκῶς τὸν λίθον.

Para que al no hacer eso no le procure una disolución a sus miedos, sino sólo los aplace, y eso significa Tántalo temiendo la piedra.

c) *DISCURSO* 56, 8

Y, finalmente, en el *Discurso* 56, 8 cuyo contexto es muy semejante al de los textos anteriores, encontramos de nuevo la piedra de Tántalo como ejemplo de amenaza. En este caso se dice claramente que a lo que Libanio llama piedra de Tántalo es en realidad un miedo:

⁸⁶⁶ Vid. cap. IV. 2.3.1. Arquíloco.

ἀλλ' ὅτι Ταντάλους ἅπαντας ἐποίησε τοὺς ὑπὸ τῷ λίθῳ; λίθος γὰρ ὁ φόβος
εἰρήσθω μοι.

Pero, ¿qué hizo Tántalos a todos los que están amenazados por la piedra?, pues que me sea llamado el miedo piedra.

d) *EPÍSTOLA* 834, 3

No sólo fue proverbial la piedra de Tántalo, sino también sus riquezas; de ellas deja constancia el propio Libanio en otros pasajes. En primer lugar en *Epístola* 834, 3:

ταῦτά μοι μείζω τῶν Ταντάλου ταλάντων καὶ οὐδ' ἂν τὸ μέσον πρὸς τοῖς
ταλάντοις Κορίνθου καὶ Σικυῶνος ἐδεξάμην πρὸ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἀκούειν
ἔχειν.

Eso es para mí más importante que los talentos de Tántalo y tampoco aceptaría yo, además de los talentos, lo que hay en medio de Corinto y Sición⁸⁶⁷.

e) *DISCURSO* 6, 2, 5

Como ejemplo de personaje que posee grandes riquezas y símbolo de un linaje antiquísimo e ilustre encontramos a Tántalo también en la declamación siguiente. En ella podemos ver cómo se da una imagen de Tántalo muy alejada del ejemplo negativo de conducta al que estamos acostumbrados:

Ὁ γὰρ ἐμὸς πατήρ, ὦ ἄνδρες, ἵνα τὰς ἡμετέρας τύχας ἄνωθεν διηγῆσμαι,
ἦν μὲν εὐτυχῆς καὶ λαμπρός, ἀλλὰ τὰ πρῶτα τοῦ βίου. γένοι τε γὰρ αὐτῷ
φρονεῖν ὑπῆρχε Τάνταλον ἔχοντι πρόγονον, ὡς δέ φασι, καὶ τὸν Δία, καὶ
βασιλείας ἐκοσμεῖτο μεγέθει.

Mi padre, señores, para narrar yo desde el comienzo las situaciones de nuestra vida, era feliz y brillante, pero en lo más importante de su vida; porque le sucedió a él pensar que por su linaje tenía a Tántalo como antepasado y, según dicen, también a Zeus, y se adornaba con la grandeza de la realeza.

⁸⁶⁷ Con esta expresión se hace referencia a las riquezas que debían de poseer estas dos ciudades, pues era proverbialmente conocida la fertilidad de sus campos. Cf. Mariño Sánchez Elvira - García Romero (1999) 132, n. 182; García Romero, “<<Lo que hay entre Corinto y Sición>> (Aristófanes, *Aves* 968)” en Cortés Gabandán – Méndez Dosuna (eds.) (2010). Para el uso proverbial de las riquezas de Tántalo vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

f) *EPÍSTOLA* 695, 4

En las cartas y declamaciones de Libanio podemos encontrar retazos de las versiones del mito de Tántalo más tradicionales, como la historia de Pélope, con la novedad de que es la única fuente que nos transmite que el frigio se alegró de que los dioses recompusieran a su hijo:

ὁ καὶ περὶ τὸν Πέλοπα πείθεται γενέσθαι μετὰ τὸν λέβητα· χαριέστερον γὰρ ἀποδοθῆναι τῷ Ταντάλῳ τὸν υἱὸν ἢ οἷος ἦν, ὅτε εἰς δεῖπνον τοῖς θεοῖς κατετέμνετο.

Lo cual también acerca de Pélope estoy convencido que sucedió después del asunto del caldero, porque a Tántalo le fue más grato que le devolvieran a su hijo tal como estaba, cuando fue troceado para la cena de los dioses⁸⁶⁸.

g) *DISCURSO* 5, 1, 53, 2

Aunque conocía el motivo del banquete caníbal, como acabamos de ver, Libanio también recoge en sus obras la versión del mito que da como origen del castigo la revelación de los secretos divinos a los mortales, lo que acarreó al frigio una condena en el Hades⁸⁶⁹.

Τάνταλος ἐξειπὼν τὰ ἀπόρρητα καὶ τεθνεῶς κολάζεται, δικάζει δὲ ὑπὸ γῆν Αἰακός.

Tántalo tras haber revelado los secretos y una vez muerto recibe su castigo y Eaco lo juzga bajo Tierra.

Esto prueba que no sólo conocía las diferentes versiones del mito de Tántalo, sino que, en realidad, elegía según el contexto la versión que más le interesaba en función de lo que quería transmitir.

h) *DISCURSO* 14, 1, 39

Finalmente, en la utilización tradicional que Libanio hace del mito de Tántalo, no podía faltar el nombre de nuestro protagonista en una lista de condenados infernales:

⁸⁶⁸ Esta escena recuerda la descripción que del crimen de Pélope hacía Píndaro en su *Olímpica* I. Vid. cap. *ad hoc*.

⁸⁶⁹ Vid. cap. VI. 2.3. Castigos.

(...) καὶ ἂ παρὰ τῶν ποιητῶν ἀκούων οὐκ ἐβούλου προσέχειν, τὸν Τάνταλον,
τὸν Σίσυφον, τὸν Ἰξίονα, τὸν Τιτυόν, ταῦτα νῦν ὥς οὐ λόγος ἄλλως ἦν, εἴση
καλῶς.

(...) y no quisiste prestar atención cuando escuchabas lo que cuentan los poetas, Tántalo,
Sísifo, Ixión y Ticio, esas cosas ahora sabrás bien que no eran un relato en vano.

IV. 5.3.5. ATENEO DE NAÚCRATIS

a) *BANQUETE DE LOS ERUDITOS* I, 25a-b

ἀρχαιοτέρα δ' ἦν καὶ τῶν Τρωικῶν ἢ τούτων χρῆσις. Τάνταλος γοῦν οὐδὲ θανὼν ἀπαλλάττεται τῆς τούτων ἐπιθυμίας· εἴπερ ὁ κολάζων αὐτὸν θεὸς προσείων, καθάπερ οἱ τὰ ἄλογα τῶν ζώων τοῖς θαλλοῖς ἄγοντες, τοὺς τοιούτους καρποὺς ἀποκρούεται αὐτὸν τῆς ἀπολαύσεως, ὅτε τῆς ἐλπίδος ἐγγὺς ἔλθοι.

Pero el aprovechamiento (de las frutas) era más antiguo incluso que los tiempos troyanos. Tántalo, por ejemplo, ni siquiera muerto escapa a su pasión por ellas. Aunque el dios encargado de su castigo, como quien conduce a las bestias irracionales con ayuda de ramas verdes, agita delante de él este tipo de frutos⁸⁷⁰, cuando aquel se acerca al objeto de su esperanza lo aparta de su disfrute⁸⁷¹.

Esta mención de Tántalo se encuentra inmersa en el apartado del libro I dedicado a las costumbres de los héroes. Tras describir en qué consistían los baños que se daban los héroes homéricos, se pasa a la descripción de las costumbres alimenticias de estos, entre las que se encuentra el gusto por la fruta. Al hilo de este comentario Ateneo recoge el castigo de Tántalo, más como un dato de erudición que porque exista una relación estrecha entre la alimentación de los héroes y Tántalo, excepto que Tántalo intentaba alcanzar unas frutas que nunca cogía.

Sea por el motivo que fuera, nos encontramos que, casi diez siglos más tarde, Ateneo retoma de nuevo la descripción más antigua que poseemos de la condena de Tántalo, la proporcionada por la *Odisea* XI 582-92, en la cual se describe el castigo de la sed y el hambre. Ateneo, dentro de los tiempos míticos, sitúa cronológicamente el castigo de Tántalo en una época anterior a los tiempos de la guerra de Troya, algo que nos resulta del todo acertado, puesto que si atendemos a la genealogía de Tántalo podremos ver cómo entre sus descendientes se encuentran Agamenón y Menelao, hijos de Atreo, que a su vez

⁸⁷⁰ Cf. Platón, *Fedro* 230d.

⁸⁷¹ Traducción de Rodríguez-Noriega Guillén (1998).

es hijo de Pélope, el hijo de Tántalo. Poca información novedosa nos aporta Ateneo en la descripción del castigo, excepto por una salvedad, que considera acertado suponer que para que Tántalo esté sufriendo un castigo eterno en el Hades debe en primer lugar haber muerto. Suponemos que para hacer tal afirmación Ateneo debe seguir la versión que encontramos por primera vez en Platón⁸⁷² y que, posteriormente, se convierte en una idea fundamental en el *Diálogo de los muertos* 7 de Luciano.

b) *BANQUETE DE LOS ERUDITOS* VII, 281b

La siguiente cita que nos transmite Ateneo y en la que se nombra a Tántalo se corresponde con un fragmento de la obra de llamada *El Regreso de los Atridas*⁸⁷³.

c) *BANQUETE DE LOS ERUDITOS* XIV, 625f

Λυδοὶ μὲν γὰρ αὐτῷ συνηκολούθησαν διὰ τὸ τὴν Σίπυλον εἶναι τῆς Λυδίας· Φρύγες δὲ οὐχ ὅτι ὁμοτέρμονες τοῖς Λυδοῖς εἰσιν, ἀλλ' ὅτι καὶ αὐτῶν ἦρχεν ὁ Τάνταλος.

Los Lidios le acompañaron (a Pélope) porque Sípilo era una ciudad de Lidia, los frigios no, no sólo porque son limítrofes de los Lidios, sino también porque Tántalo gobernó sobre ellos.

Este fragmento de la obra de Ateneo es útil para delimitar una vez más la zona geográfica en la cual, según la versión más extendida del mito, gobernó Tántalo.

⁸⁷² Pl. *Cra.* 395e. Es constante la imitación que hace Ateneo en su obra de las obras platónicas, por lo que no resulta extraño el que aquí Ateneo coincida en la versión con Platón.

⁸⁷³ Obra estudiada en el cap. IV. 2.2.2. *Regresos*.

IV. 5.3.6. CONCLUSIONES

Una vez analizadas las citas de Tántalo que el grupo de filósofos y oradores presentan en sus obras, nos resulta difícil establecer conexiones entre todos ellos en el uso que hacen de su mito, máxime cuando a veces ni siquiera existen en las diversas citas dentro de un mismo autor. A grandes rasgos, podríamos decir que es una pauta común en sus obras el que se centren, sobre todo, en la parte del castigo de Tántalo. Muy pocos autores son los que nos van a dar detalles del mito fuera de esa franja de su historia mítica, excepto para hacer mención de las riquezas que poseyó o en algún caso aislado, como Libanio o Luciano, para recordarnos qué hizo para merecer semejante castigo.

La mayoría de nuestros autores recurren al frigio como paradigma en diversas situaciones: de persona atormentada⁸⁷⁴, ante el temor de que algo le va a caer, en cuyo caso es habitual que el autor relate el castigo de la roca, o como ejemplo de quien sufre una angustia provocada por no poder alcanzar lo que tiene cerca, por lo que los autores recurren al castigo de la sed y el hambre⁸⁷⁵. Por supuesto, la elección de la versión depende, como de costumbre, de la que mejor se adecúe a sus fines literarios. En ocasiones, se prescinde de toda alusión al castigo y simplemente se sirven del nombre de Tántalo junto al resto de condenados para demostrar al lector que el lugar que se describe es el Hades⁸⁷⁶.

⁸⁷⁴ Plu. 170F; D. Chr. VI, 54-5.

⁸⁷⁵ Plut. 828F- 829A; Luc. *Tim.* 17, 10-18, 4; *Cont.* 15, 17-16, 1; *Bis Acc.* 21, 31-40.

⁸⁷⁶ Luc. *Tyr.* 29, 5; *Philops.* 25, 10- 13.

IV. 5.4. HISTORIA Y GEOGRAFÍA

IV. 5.4.1. FLAVIO JOSEFO

LA GUERRA DE LOS JUDÍOS, II, 156, 1-7

Para el comentario de este autor y su alusión a nuestro personaje Tántalo en su obra *La Guerra de los Judíos* remitimos al apartado dedicado a este autor para el mito de Ixión⁸⁷⁷. Ambos personajes pertenecen a la lista de castigados infernales y, por ello, se han convertido ya en paradigma de castigo.

⁸⁷⁷ Vid. cap. I. 4.4.2. Flavio Josefo.

IV. 5.4.2. PAUSANIAS

Pausanias en su *Descripción de Grecia* nombra varias veces a nuestro personaje: unas veces como topónimo de un lago de Lidia, y otras formando parte de la descripción de unas pinturas de Polignoto que nos aportan verdaderas novedades en el tratamiento del mito de Tántalo por parte de este pintor del siglo V a.C.

a) DESCRIPCIÓN DE GRECIA V, 13, 7

Πέλοπος δὲ καὶ Ταντάλου τῆς παρ' ἡμῖν ἐνοικήσεως σημεία ἔτι καὶ ἐς τὸδε λείπεται, Ταντάλου μὲν λίμνη τε ἀπ' αὐτοῦ καλουμένη καὶ οὐκ ἀφανῆς τάφος, Πέλοπος δὲ ἐν Σιπύλῳ μὲν θρόνος ἐν κορυφῇ τοῦ ὄρους ἐστὶν ὑπὲρ τῆς Πλαστήνης μητρὸς τὸ ἱερόν, (...).

Todavía quedan hoy vestigios de que Pélope y Tántalo vivieron en mi país: un lago que tiene su nombre por Tántalo y una tumba famosa, y hay un trono de Pélope en la cima del monte Sípilo, más arriba del santuario de Plastene la Madre (...)⁸⁷⁸.

Pasajes como éste, donde Pausanias se muestra un profundo conocedor del paisaje, las leyendas y los monumentos de Lidia, en particular del monte Sípilo al que se asocian las leyendas de Pélope y Tántalo, parecen revelar su lugar de nacimiento⁸⁷⁹. Pues es en esta descripción de la zona del Sípilo donde nuestro autor nos comenta que existen lugares que aún conservan los nombres de sus antepasados míticos: un lago llamado Tántalo y un trono que recibe el nombre de Pélope. Podríamos pensar que la adjudicación de estos nombres no resulta arbitraria sino que están relacionados con los mitos que estos personajes protagonizaron. Este es el caso del lago que lleva el nombre del frigio; con seguridad hace referencia al castigo impuesto a Tántalo de permanecer en medio

⁸⁷⁸ Seguimos para este capítulo las traducciones de Herrero Ingelmo (1994).

⁸⁷⁹ Herrero Ingelmo (1994) 243, n. 88; Maddoli – Saladino (1995) 256.

de una laguna pasando sed y hambre⁸⁸⁰. Y en cuanto al trono adjudicado a Pélope, sería un recordatorio no sólo de que vivió con su padre en ese monte, puesto que es el lugar donde tradicionalmente se sitúa el reino de Tántalo⁸⁸¹, sino que allí mismo es donde ya el propio Píndaro *O. I*, 39-ss. sitúa la escena del banquete en el cual Tántalo sirvió a su hijo como plato principal.

b) *DESCRIPCIÓN DE GRECIA X*, 30, 2

Πολύγνωτος δὲ κόρας τε ἐστεφανωμένας ἄνθεσι καὶ παιζούσας ἔγραψεν ἀστραγάλοις, ὄνομα δὲ αὐταῖς Καμειρῷ τε καὶ Κλυτίῃ. τὸν δὲ Πανδάρεων Μιλήσιόν τε ἐκ Μιλήτου τῆς Κρητικῆς ὄντα ἴστω τις καὶ ἀδικήματος ἐς τὴν κλοπὴν Ταντάλῳ καὶ τοῦ ἐπὶ τῷ ὄρκῳ μετασχόντα σοφίσματος.

Pero Polignoto pintó a las muchachas coronadas con flores y jugando con tabas, y sus nombres son Camiro y Clitia. Que se sepa que Pandáreo era milesio de Mileto de Creta y tomó parte en el robo de Tántalo y en el engaño sobre el juramento.

Esta cita se enmarca dentro de una descripción bastante exhaustiva que hace Pausanias de varias pinturas que había realizado Polignoto. En este caso describe una escena en la que las hijas de Pandáreo, Camiro y Clitia, juegan con las tabas, felices y ajenas a la versión que sigue Homero en la *Odisea* XX, 66-78 en las que mientras Afrodita intentaba obtener de Zeus un buen matrimonio para ellas, eran raptadas por las Harpías y entregadas a las Erinias. Pues bien, como consecuencia de nombrar a estas muchachas, hijas de Pandáreo, trae a colación Pausanias el episodio mítico más conocido de este personaje: el del robo del perro. El relato es breve pero aporta alguna novedad a esta historia, pues nos documenta por primera vez una versión en la que tanto Pandáreo como Tántalo fueron coautores del robo y del engaño a Zeus, distanciándose así de la versión

⁸⁸⁰ En otro pasaje de su obra (VIII, 17, 3) Pausanias recoge de nuevo la existencia de un lago que recibe el nombre de Tántalo, ubicado en el monte Sípilo.

⁸⁸¹ Pi. *O. I*, 39; Str. XII, 8, 2, 4 y XIV, 5, 28, 13; Paus. V, 13, 7, 1-ss; Plu. *De communibus notis adversus stoicos* 1059C, 10; Ant. Lib. 36, 2, 7; Nonn. XVIII, 24.

más extendida en la que Pandáreo fue el único autor del robo y Tántalo el encubridor.

Una versión diferente encontramos en los escolios a la *Odisea* XIX, 518-28-ss. En ellos se nos relata que Pandáreo y Tántalo no fueron responsables de los delitos de robo y perjurio, sino que el papel de ambos en el robo fue inverso, el frigio lo robó y Pandáreo lo ocultó:

Μερόπη δὲ καὶ Κλεοθήρα ἀνετράφησαν ὑπὸ Ἀφροδίτης. ἐπεὶ δὲ Πανδάρεως δεξιόμενος παρακαταθήκην ὑπὸ Ταντάλου τὸν ἐκ Κρήτης κλαπέντα κύνα χρυσοῦν ἔξαρκος ἐγένετο μὴ λαβεῖν, ἀρπασθεῖσαι ὑπὸ Ἀρπυιῶν Ἑρινύσι παρεδόθησαν.

Merope y Cleotira se criaron con Afrodita; y cuando Pandáreo, aceptando de Tántalo el perro de oro robado de Creta, para protegerlo negó que lo tenía, fueron raptadas por las Harpías y entregadas a las Erinias.

Aunque el escolio identifica a las hijas de Pandáreo con nombres distintos a los que cita Pausanias, es evidente que ambos deben identificar a los mismos personajes y al mismo episodio mítico que ya Homero (*Od.* XX, 66-78) nos cuenta que aconteció a estas jóvenes.

c) DESCRIPCIÓN DE GRECIA X, 31,12

Pausanias, de nuevo en su afán por describir las pinturas de Polignoto, nos da muestras de cómo ya a comienzos del siglo V a.C.⁸⁸² el castigo de Tántalo era representado iconográficamente por este pintor. Refiere una de las composiciones murales que decoraban la Lesque de Delfos, en la cual se podía ver representado a Tántalo atormentado por la sed, el hambre y la roca, formando parte de un conjunto que representaba una escena infernal. Momentos antes Pausanias ha descrito una escena en la que se identifica a unas mujeres castigadas a llevar agua en unas vasijas rotas:

⁸⁸² Ganschow (1994) s. v. "Tantalos", p. 843.

αἱ δὲ ὑπὲρ τὴν Πενθεσίλειαν φέρουσαι μὲν εἰσιν ὕδωρ ἐν κατεαγόσιν
ὀστράκοις, (X, 31, 9)

Las mujeres más arriba de Penthesilea están llevando agua en vasijas rotas, (...)

En otra escena aparece Sísifo castigado continuamente con subir la roca hasta la cima de la montaña:

μετὰ δὲ τὴν Καλλιστῶ καὶ ὅσαι σὺν ἐκείνῃ γυναῖκες, κρημνοῦ τε σχῆμά ἐστι
καὶ ὁ Αἰόλου Σίσυφος ἀνῶσαι πρὸς τὸν κρημνὸν βιαζόμενος τὴν πέτραν. (X,
31, 10)

Después de Calisto y de las mujeres que están con ella hay una silueta de un precipicio y Sísifo, hijo de Eolo, obligado a hacer subir la roca hasta la cima de la pendiente.

En una escena más se describe lo que hacen las almas de los muertos que no han seguido los ritos de Eleusis. Y finaliza con los castigos que paga Tántalo en el Hades:

ὑπὸ τούτῳ δὲ τῷ πίθῳ Τάνταλος καὶ ἄλλα ἔχων ἐστὶν ἀλγείνᾳ ὅποσα
Ὅμηρος ἐπ' αὐτῷ πεποίηκεν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς πρόσσεστίν οἱ καὶ τὸ ἐκ τοῦ
ἐπηρτημένου λίθου δεῖμα. Πολύγνωτος μὲν δηλὸς ἐστὶν ἐπακολουθῆσας τῷ
Ἀρχιλόχου λόγῳ· Ἀρχίλοχος δὲ

οὐκ οἶδα εἴτε ἐδιδάχθη παρὰ ἄλλων τὰ ἐς τὸν λίθον εἴτε καὶ αὐτὸς ἐς τὴν
ποίησιν ἐσηνέγκατο. τοσαύτη μὲν πλῆθος καὶ εὐπρεπείας ἐς τοσοῦτόν
ἐστὶν ἤκουσα ἢ τοῦ Θασίου γραφῇ· (X, 31, 12)

Bajo esta tinaja está Tántalo con todos los sufrimientos que Homero dice de él, y además está también el temor a la piedra suspendida sobre él. Es evidente que Polignoto sigue el relato de Arquíloco. Pero no sé si Arquíloco aprendió de otros lo de la piedra o lo introdujo él mismo en su poema. Tan rica en contenido y tan bella es la pintura del de Tasos.

En sólo unas pocas líneas ha sabido Pausanias resumir las diversas versiones que circulaban sobre el castigo de Tántalo. En primer lugar, alude al de la sed y el hambre pero no los nombra expresamente, sino que cita a Homero, como la principal fuente que nos documenta este castigo en *Odisea* XI, 582-92,

obra sobradamente conocida por el lector, de modo que hacía innecesario el relato del castigo. En segundo lugar, Pausanias describe cómo Tántalo aparece en esa pintura sufriendo otro de los castigos que a menudo se le adjudica: la roca que amenaza con caer. Con propiedad recoge Pausanias que el primer autor de quien tenemos constancia que aplicaba este castigo a Tántalo era Arquíloco, apartándose así de la versión que seguía Homero y que posteriormente a él siguieron autores como Alcman, Alceo, Píndaro y Eurípides. Aunque recoge la duda de si Arquíloco fue verdaderamente el primero o por el contrario lo habría tomado de otros autores anteriores a él y de quienes no tenemos constancia. A tenor de las explicaciones que nos aporta Pausanias acerca de la cuestión de las diferentes versiones del castigo de Tántalo, se nos muestra que ya en la Antigüedad este tema había suscitado cierto afán de estudio. Por nuestra parte nos resulta difícil determinar si en época de Polignoto la combinación de ambos castigos era fruto del conocimiento popular que en ese momento había del mito de Tántalo o, por el contrario, el artista, por primera vez, optó por reflejar en su pintura las diferentes versiones que del sufrimiento de Tántalo existían.

IV. 5.5. MITOGRAFÍA

IV. 5.5.1. ANTONINO LIBERAL

La versión del robo del perro de Creta perpetrado por Pandáreo, el cual Tántalo se encargó de guardar, la encontramos recogida en las *Metamorfosis* de Antonino Liberal, convirtiéndose este texto el más extenso de cuantos narran la historia.

METAMORFOSIS 36, 2

τὸν δὲ κύνα τὸν χρύσειον ἀπέδειξε φυλάττειν τὸ ἱερόν ἐν Κρήτῃ. τοῦτον Πανδάρεος ὁ Μέροπος κλέψας ὥχετο φέρων εἰς Σίπυλον καὶ αὐτὸν παρεδέξατο φυλάττειν παρὰ τοῦ Πανδαρέου Τάνταλος ὁ Διὸς καὶ Πλουτοῦς. ἐπεὶ δὲ μετὰ χρόνον Πανδάρεος ἐλθὼν εἰς Σίπυλον ἀπῆτει τὸν κύνα, Τάνταλος ὤμοσε μὴ λαβεῖν. Ζεὺς δὲ Πανδάρεον μὲν ἀντὶ τῆς κλοπῆς ἐποίησεν ὅθιπερ εἰσθήκει πέτρον· Τάνταλον δὲ, ἐπεὶ τὸν ὄρκον ἐψεύσατο, κατέβαλε <κεπαυνῶ> καὶ <ἐπέθηκεν>⁸⁸³ αὐτὸν ὑπὲρ κεφαλῆς τὸν Σίπυλον.

(Zeus) determinó también que el perro de oro custodiara este recinto sagrado de Creta. Pandáreo, hijo de Mérope, robó el perro y marchó con él al monte Sípilo y se lo dio a Tántalo, el hijo de Zeus y de Plutó, para que se encargara de vigilarlo. Algún tiempo después, Pandáreo volvió al Sípilo y reclamó el perro; Tántalo juró no haberlo recibido. Zeus, entonces, lo dejó convertido en una piedra enorme en pago del hurto, precisamente allí donde estaba en pie. Y a Tántalo, porque había mentido en el juramento, lo abatió con el rayo y puso encima de su cabeza el monte Sípilo⁸⁸⁴.

Con esta versión que nos transmite Antonino nos encontramos ante un tratamiento del mito de Tántalo absolutamente novedoso, ya que es la primera vez que una fuente literaria nos documenta esta versión del mito de Tántalo con tanto pormenor de detalles, pues a excepción de Antonino Liberal, Pausanias y

⁸⁸³ Seguimos la edición de Castiglioni (1911) 77 ss.

⁸⁸⁴ Las traducciones a la obra de Antonino Liberal pertenecen a Del Canto Nieto (2003).

los escolios a la *Odisea* y a la *Olímpica* de Píndaro⁸⁸⁵, no encontramos recogida la versión del perro de Creta en ninguna otra fuente griega, por lo que pudiera ser que esta versión se formara en época tardía. No obstante, recuérdese que cabe la posibilidad de que el episodio del robo del perro apareciese ya tratado en el *Tántalo* de Sófocles⁸⁸⁶.

En cuanto al episodio en sí, debemos destacar cómo, por un lado, el autor nos aporta abundante información tradicionalmente aceptada sobre algunas secuencias del mito, pero, por otro, omite cierta información o añade alguna innovación que no se encuentra en la tradición anterior que ha llegado hasta nosotros.

En primer lugar, Antonino comienza su pasaje explicando que el perro protagonista de este episodio era el mismo perro de oro que Zeus puso para custodiar la gruta en la cual el dios había sido escondido por Rea para evitar ser devorado por su padre Crono:

Ἦνικά Ῥέα φοβουμένη Κρόνον κατέκρυψεν ἐν τῷ κευθμῶνι τῆς Κρήτης τὸν Δία, τότε αὐτὸν ἐξέθρεψεν αἷξ [νύμφη] μαστὸν ὀρέγουσα. τὴν αἶγα δὲ Ῥέας βουλή κύων χρύσεος ἐφύλαττεν. 38, 1.

Cuando Rea, por temor a Crono, escondió a Zeus en la gruta de Creta, lo alimentó una cabra que le ofreció, en aquel trance, su ubre. Un perro de oro, por deseo de Rea, custodiaba a la cabra.

De los personajes principales nos descubre que el personaje directamente involucrado en este robo es Pandáreo, al que aquí se hace hijo de Mérope, quien entregó a Tántalo el perro para que lo escondiera. Un tiempo después decidió recuperarlo y es en este momento cuando Zeus descubre lo sucedido. Añade Antonino que por ser el autor del robo el soberano lo castiga convirtiéndolo en piedra. Se aleja nuestro autor de la versión que documentan los escolios⁸⁸⁷ sobre el final de la vida de Pandáreo. En éstos se recoge la noticia de que, tras ver el castigo de Tántalo, Pandáreo se asusta y decide marcharse con su mujer y sus hijas a Atenas, donde es asimilado con el rey Pandión, y después, situado ya en

⁸⁸⁵ Paus. X, 30, 2; *Sch. in Odysseam* XIX, 518; *Sch. in Odysseam* XX, 66; *sch. in Pi. O.* 1, 91

⁸⁸⁶ Cf. Pearson (1963) 209-213. Vid. cap. IV. 3.3.5. Sófocles, c) *Tántalo*.

⁸⁸⁷ *Sch. in Odysseam* XIX, 518; *Sch. in Odysseam* XX, 66.

Sicilia, Zeus lo descubre y le da muerte junto a su esposa⁸⁸⁸. Parece evidente que el castigo de ser petrificado que aplica Antonino a Pandáreo debe estar directamente relacionado con la versión mítica de la roca de Tántalo, es decir que la elección que hace Antonino del castigo está estrechamente ligada con uno de los castigos del frigio que a lo largo de la tradición mítica era sobradamente conocido: la roca que pende sobre su cabeza.

En cuanto al segundo personaje protagonista de este relato, Tántalo, nos documenta Antonino que era hijo de Zeus y Plutó. En cuanto a la paternidad de Zeus, sigue el parentesco tradicionalmente aceptado para Tántalo ya desde Eurípides en *Orestes* 5, parentesco con Zeus que incrementa el delito de perjurio, ya que a quien miente Tántalo es a su propio padre. Pero en cuanto a la atribución de la ninfa Plutó como madre de Tántalo debemos resaltar que, si no es una innovación de Antonino, puesto que es la primera fuente que lo documenta, se trata de una de las escasas fuentes de época tardía que recogen esta noticia, ya que no conocemos datos sobre la madre de Tántalo anteriores a este autor⁸⁸⁹. Toda esta situación se complica, según Antonino, cuando Pandáreo regresa para reclamar el perro y Tántalo se niega a devolvérselo *jurando no haberlo recibido*. Suponemos, a partir de las palabras de Antonino, que Zeus, en la disputa entre Tántalo y Pandáreo por el perro, se enteraría del robo y decide castigar a ambos, a uno por el hurto (ἀντί τῆς κλοπῆς) y a otro por mentir en el juramento (ἐπεὶ τὸν ὄρκον ἐψεύσατο). Los escolios a los poemas homéricos y a Píndaro⁸⁹⁰ nos aportan un dato adicional: Zeus manda a Hermes a recuperar el perro; no podemos determinar si Antonino conocía esta parte de la historia y decidió omitirla o, por el contrario, es un añadido que sólo hemos conocido a través de los testimonios de las fuentes eruditas.

Resulta novedoso también el tratamiento que da Antonino de los castigos de ambos personajes, pues no sólo en el caso del castigo aplicado a Pandáreo se aleja nuestro autor de la versión más conocida, sino que también en el de Tántalo se aparta de los castigos más habituales que se aplican al frigio. Pues resulta destacable el hecho de que Zeus, para castigar al frigio, primero *lo abatió con un*

⁸⁸⁸ Papathomopoulos (1968) 151, n. 17.

⁸⁸⁹ Vid. cap. VI. 1.2. Progenitores.

⁸⁹⁰ *Sch. in Od.* XIX, 518; *Sch. in Od.* XX, 66; *Sch. in Pi. O.* I, 91.

rayo (κατέβαλε <κεραυνῶ>). La noticia de que Tántalo fue fulminado por un rayo es la primera vez que se nos documenta. En las fuentes anteriores no tenemos una noticia semejante, pero podría tratarse de la incorporación al episodio de uno de los tópicos que caracterizan a Zeus en el momento de castigar o matar a alguien. Ejemplo de ello se vio en la historia de Capaneo en *Fenicias* de Eurípides, cuando Zeus lanza un rayo para provocarle la muerte:

ἤδη δ' ὑπερβαίνοντα γείσα τειχέων
βάλλει κεραυνῶ Ζεὺς νιν·

Pero, cuando ya trasponía el parapeto de la muralla
le alcanza un rayo de Zeus⁸⁹¹. (vv. 1180-1)

Inmediatamente después de fulminarlo con el rayo, Zeus pone sobre la cabeza de Tántalo el monte Sípilo, castigo que puede interpretarse de varias maneras. Por un lado, puede pensarse que de este modo Antonino esté haciendo referencia al castigo de la piedra al considerar que la roca que Zeus eleva es el monte propiamente dicho, de modo que se enmarcaría dentro de una de las versiones míticas más extendidas del castigo de Tántalo. Pero por otro lado, puede suponerse que, además de lo anteriormente dicho, también esté aludiendo no sólo al castigo de la roca, sino a la destrucción del monte sobre el cual estaba situado su reino, como una ampliación del castigo impuesto. Es decir, Zeus no sólo le castiga con la angustia de portar siempre una roca que amenaza con caer sobre su cabeza, sino que además tuvo que presenciar cómo era completamente destruido su reino. De ser así, Antonino estaría recogiendo una versión del castigo aplicado a Tántalo menos conocida y de menor difusión entre las fuentes, aunque el motivo lo encontramos ya con anterioridad en Plutarco en *De communibus notiis adversus stoicos* 1059 C:

εἰ δ' οἱ ποιηταί σε πείθουσι, λέγοντες ὡς ἐκ θεῶν προνοίας ἀνατροπὴν ἔσχεν
ἡ παλαιὰ Σίπυλος τὸν Τάνταλον κολαζόντων,

Si los poetas te persuaden cuando dicen que la antigua Sípilo encontró la destrucción a causa de la Providencia de los dioses, que así castigaban a Tántalo, (...) ⁸⁹².

⁸⁹¹ Traducción de García Gual (1985). Cf. *S. Ant.* 134-7.

⁸⁹² Traducción de Caballero Sánchez en Durán López - Caballero Sánchez (2004).

Papathomopoulos, en sus notas a la obra de Antonino⁸⁹³, alude al hecho de que los escolios a la *Odisea* recogen una variante en la cual tanto Tántalo como Pandáreo sufren un cambio de papeles significativo: es Tántalo quien roba el perro y Pandáreo quien comete el perjurio:

Μερόπη δὲ καὶ Κλεοθήρα ἀνετράφησαν ὑπὸ Ἀφροδίτης. ἐπεὶ δὲ Πανδάρεως δεξάμενος παρακαταθήκην ὑπὸ Ταντάλου τὸν ἐκ Κρήτης κλαπέντα κύνα χρυσοῦν ἔξαρκος ἐγένετο μὴ λαβεῖν, ἀρπασθεῖσαι ὑπὸ Ἀρπυιῶν Ἑρινύσι παρεδόθησαν. *Sch. in Odysseam* XIX, 518, 29-32.

Mérove y Cleotera se criaron con Afrodita; y cuando Pandáreo, aceptando de Tántalo el perro de oro robado de Creta, para protegerlo negó que lo tenía, fueron raptadas por las Harpías y entregadas a las Erinias.

Este cambio de papeles debía de responder a una versión paralela a la que aquí ha expuesto Antonino, ya que está recogida también en el libro X de Pausanias⁸⁹⁴.

⁸⁹³ Papathomopoulos (1968) 151, n. 17.

⁸⁹⁴ Vid. cap. IV. 5.4.2. Pausanias, b) *Descripción de Grecia* X, 30, 2.

IV. 5.6. NOVELA

IV. 5.6.1. AQUILES TACIO

También en la novela de Aquiles Tacio *Leucipa y Clitofonte* encontramos el nombre de Tántalo y dos alusiones a su castigo:

a) *LEUCIPA Y CLITOFONTE* II, 35, 4-5

καὶ γὰρ ἀπλούστεροι παῖδες γυναικῶν, καὶ τὸ κάλλος αὐτοῖς δριμύτερον εἰς δονήν.”

“Πῶς δριμύτερον,” ἔφην, “ὅ τι παρακῦψαν μόνον οἷχεται καὶ οὐκ ἀπολαῦσαι δίδωσι τῷ φιλοῦντι, ἀλλ’ ἔοικε τῷ τοῦ Ταντάλου πόματι; πολλάκις γὰρ ἐν ᾧ πίνεται πέφευγε, καὶ ἀπῆλθεν ὁ ἐραστής οὐχ εὐρῶν πιεῖν· τὸ δὲ ἔτι πινόμενον ἀρπάζεται πρὶν ὁ πίνων κορεσθῇ. καὶ οὐκ ἔστιν ἀπὸ παιδὸς ἀπελθεῖν ἐραστήν ἄλυπον ἔχοντα τὴν ἡδονήν· καταλείπει γὰρ ἔτι διψῶντα.”

(Dijo Menelao) pues sin duda los muchachos son menos complicados que las mujeres y su belleza es más excitante para el placer.

¿Cómo más excitante –repliqué– una belleza que apenas se atisba y ya desaparece, sin que permita al que la ama gozar de ella, sino que se parece a la bebida de Tántalo? Con frecuencia en el momento mismo de beber ya ha huido y el enamorado se retira sin probarla, o, cuando se la está bebiendo, se la arrancan de los labios antes de saciarse. No hay modo de que un enamorado se aleje de un mocito sin que su placer resulte doloroso, pues lo deja cuando aun está sediento.⁸⁹⁵

Este fragmento de la obra se encuentra enmarcado en una conversación entre Clitofonte, nuestro protagonista, Clinias, un amigo, y Menelao, un desterrado al que acaban de conocer. Hablan acerca de lo gratificante que es estar con un joven guapo y no con una mujer, a lo que Clitofonte responde que no es verdad y que los jóvenes te abandonan dejándote sediento como si fueses Tántalo⁸⁹⁶. De este modo el castigo de Tántalo ha quedado como el paradigma del que tiene algo a su alcance y en el mismo momento de alcanzarlo, lo pierde,

⁸⁹⁵ Traducciones de M. Brioso Sánchez en Brioso Sánchez - Crespo Güemes (1982).

⁸⁹⁶ Vid. IV. 5.3.3. Luciano, I) *Amores* 53, 14-18 donde se emplea la misma imagen en un contexto erótico semejante.

dejándole sumido en la desesperación. Por tanto, ser la *bebida de Tántalo* es sinónimo de lo que desaparece dejando tras de sí una sensación de insatisfacción. La idea se repetirá en el libro V de esta misma obra:

b) *LEUCIPA Y CLITOFONTE* V, 21, 1-4

μέχρι τίνος ὡς ἐν ἱερῷ συγκαθεύδομεν; ποταμὸν παρατιθεῖς πολὺν κωλύεις πίνειν. τοσοῦτον χρόνον ὕδωρ ἔχουσα διψῶ, ἐν αὐτῇ καθεύδουσα τῇ πηγῇ. τοιαύτην ἔχω τὴν εὐνήν, οἶαν ὁ Τάνταλος τὴν τροφήν”.

¿Hasta cuándo dormiremos los dos como en un santuario? Me pones a la orilla de un río caudaloso y no me dejas beber. Con el agua a mi alcance tanto tiempo, y sigo sedienta, a pesar de dormir en el propio manantial. Mi lecho es como la comida de Tántalo.

Mélite, la nueva esposa de Clitofonte, reclama a éste que consume de una vez el matrimonio con ella, porque al no hacerlo aplica sobre ella un castigo semejante al de Tántalo. La expresión ποταμὸν παρατιθεῖς πολὺν κωλύεις πίνειν es equivalente a “me castigas como a Tántalo con la desesperación de creer coger lo que está a mi lado y que en el último momento se me escapa”. En este caso la “comida de Tántalo” se corresponde con la idea de la cita anterior donde aparecía la “bebida de Tántalo”, sólo que esta vez el autor trata de hacer una *variatio* para no repetir la misma expresión.

En definitiva, el castigo de Tántalo sirve de nuevo a modo de cliché para todas las situaciones de “quiero y no puedo” de las que bien han sabido sacar partido otros autores como Luciano, como vimos en el capítulo dedicado a sus obras⁸⁹⁷. La utilización de estas expresiones es independiente de la explicación del motivo por el que se le aplicó este castigo a Tántalo, ya que lo único importante es el sentimiento de insatisfacción que deja el castigo y que lo hace aplicable a otras situaciones fuera del mito. Estamos, por lo tanto, de nuevo ante un uso más o menos proverbial del “castigo de Tántalo”.

⁸⁹⁷ Vid. Cap. IV. 5.3.3. Luciano, ad *Tim.* 17, 10-ss; *Cont.* 15, 23; *Am.* 53, 14-18.

IV. 6. LITERATURA CRISTIANA

Como sucedía cuando estudiábamos los diversos autores cristianos que citaban a nuestro personaje Ixión, hemos decidido concentrarlos todos para una mayor facilidad de estudio bajo el epígrafe de Literatura Cristiana, aunque están muy separados cronológicamente unos de otros.

Hacemos notar que varias de las obras que aquí referimos contienen citas a los dos personajes de los que nos ocupamos en nuestro trabajo, es decir, Ixión y Tántalo. Por tanto, si estas citas dobles no aportan información relevante acerca del mito de Tántalo que requiera un estudio más detallado, tan sólo serán marcadas por medio de epígrafes, puesto que ya habrán sido estudiadas en el apartado correspondiente al autor en la primera parte dedicada a la figura de Ixión. No obstante, se marcarán por medio de notas cuáles son estas citas y dónde puede encontrarse su análisis en este trabajo.

IV. 6.1. CLEMENTE ROMANO⁸⁹⁸

a) *HOMILÍA* I, 4, 3

b) *HOMILÍA* V, 6, 1

⁸⁹⁸ Las citas de Clemente a las que aquí hacemos referencia han sido estudiadas con anterioridad en el capítulo I. 5.1. Clemente Romano.

IV. 6.2. EUSEBIO DE CESAREA.

a) *PRAEPARATIO EVANGELICA* XI, 6, 21, 10-XI, 6, 23, 1

τὸν δὲ Τάνταλον ταλάντατόν τινά φησι διὰ τὰ περὶ αὐτὸν δυστυχήματα σημαίνειν. ταῦτα καὶ τοιαῦτα μυρία ἄλλα εὖροις ἂν εἰρημένα τῷ Πλάτωνι φύσει τεθεῖσθαι, ἀλλ' οὐ θέσει τοῖς πρώτοις τὰ ὀνόματα διδάσκειν πειρωμένῳ.

Dice que Tántalo designa un ser muy miserable (ταλάντατόν) a causa de los infortunios que le rodean. Tales son, entre otros miles, los que podrás encontrar mencionados por Platón, que enseña al que se pone a ello que los nombres se ponen no por naturaleza sino por convención.

Eusebio en este pasaje de su obra recoge las diferentes etimologías que desde la remota antigüedad se han ido forjando a partir de los nombres de personajes míticos, tales como las de Agamenón, Atreo, Pélope y, finalmente, Tántalo. Para nuestro personaje, Eusebio sigue la etimología que daba Platón⁸⁹⁹ par el nombre de Tántalo: “el gran sufridor”. Se trata de una falsa reconstrucción del nombre extraída a partir del propio mito en el cual el frigio, según versiones, es castigado hasta con dos penas.

b) *PRAEPARATIO EVANGELICA* XII, 6, 13, 3

βασιλέας γὰρ καὶ δυνάστας ἐκεῖνος πεποίηκε τοὺς ἐν Ἅιδου τὸν ἀεὶ χρόνον τιμωρουμένους, Τάνταλον καὶ Σίσυφον καὶ Τιτυόν.

Siendo reyes y poderosos aquel los hizo castigados en el Hades por toda la eternidad, a Tántalo, Sísifo y Ticio.

Esta cita aporta una vez más parte de la lista de los nombres de condenados infernales tan usada por los autores tardíos. Quizás esta cita a nuestros efectos no habría tenido mayor relevancia que constatar una vez más la

⁸⁹⁹ Vid cap. IV. 3.4.1. Platón, d) *Crátilo* 395 d-e.

ubicación de los condenados en el Hades, si no fuese porque en ella no aparece el nombre de Ixión, un habitual de estas listas. La causa posiblemente deba buscarse en que al autor no consideró oportuno nombrar a todos los que sufren un castigo eterno y, por eso excluyó a Ixión, pero no debemos olvidar que Ixión no estuvo siempre a lo largo de su tradición mítica situado en el Hades, sino que hasta el siglo III a.C. se le situó vagando por el aire; ¿podríamos, por tanto, pensar que esta idea estaría en las palabras de Eusebio?

c) *VIDA DE CONSTANTINO*, I, 55, 2

διὸ δὴ πάντας πληρώσας θησαυροὺς χρυσοῦ καὶ ἀργύρου χρημάτων τ' ἀπείρῳ πλήθει στένων ἀπωδύρετο πτωχείαν, Τανταλείῳ πάθει τὴν ψυχὴν τρυχόμενος.

Por ello, y a pesar de que tenía a rebosar las arcas con oro, plata y dinero contante, en cuantía incalculable, todavía se lamentaba deplorando su pobreza, royendo su alma con el sufrimiento de Tántalo⁹⁰⁰.

Este pasaje de la obra se corresponde con uno de los constantes motivos de avaricia que Eusebio relata sobre Licinio, un tirano al que nuestro autor pone como ejemplo de todos los vicios. Tan grande era su avaricia que es digno de poseer “el sufrimiento de Tántalo”. Como si de un síndrome se tratase, Tántalo aparece como ejemplo de quien tiene grandes riquezas y dones pero se deja llevar por su ambición de poseer más, pues él mismo, convertido en inmortal y cohabitando con los dioses, quiso llevar una vida semejante a la de los dioses, lo que le trajo una vida llena de sufrimiento al ser eternamente castigado.

d) *VIDA DE CONSTANTINO*, III, 1, 7

El “mal de Tántalo”⁹⁰¹ es reutilizado por Eusebio en otro pasaje de su obra, entendido ya como una especie de enfermedad que afecta a todo aquel que, llevado por su avaricia, quiere poseer más de los que tiene:

⁹⁰⁰ Traducciones de Gurruchaga Ruiz (1994).

οἱ μὲν χρημάτων ἥττους ὑπῆρχον Τανταλείῳ πάθει τὴν ψυχὴν
δεδουλωμένοι, ...

Aquellos se hicieron ávidos de riquezas, infecta como estaba su alma por el mal de
Tántalo,...

⁹⁰¹ Esta especie de síndrome que parece alcanzar a todos aquellos que no pueden saciar sus ansias de poseer más se encontraba recogido en Luciano, *Dos veces acusado* 21, 31-40. vid. cap. *ad hoc*.

IV. 6.3. GREGORIO NACIANCENO

a) *EPÍSTOLA* IV, 11, 1-5

Σὺ δέ μοι θαύμαζε τοὺς μηνοειδεῖς ἀγκῶνας τὰ βάσιμα τῆς ὑπωρείας ὑμῶν ἀπαγχονίζοντας μᾶλλον ἢ ἀποτειχίζοντας, καὶ τὸν κορυφῆς ὑπερτέλλοντα τένοντα, ὃς Ταντάλειον ὑμῖν ποιεῖ τὴν ζωήν, (...).

Pero tú admírame las curvas en forma de media luna y vuestras partes accesibles del pie de la montaña que estrangulan más que protegen, y la cima que se eleva sobre la cabeza, lo que os hace llevar la vida de Tántalo, (...).

Para entender este fragmento de la carta IV de Gregorio debemos fijar, en primer lugar, a quién iba dirigida y en contestación a qué la escribe. Esta epístola, como la siguiente que veremos, es la contestación a la carta número 14 de Basilio de Cesarea, gran amigo suyo, con quien mantuvo una abundante correspondencia. En la carta Basilio de Cesarea le cuenta a Gregorio que ha conseguido realizar uno de su proyectos más deseados, fundar un monasterio que se encuentra entre la confluencia del Iris y del Lico, en un lugar denominado Annesoi. También describe en ella con mucho entusiasmo a su amigo los rasgos de la región en que se encuentra el monasterio y la vida que ha llevado allí. Tras recibir Gregorio esta carta, podemos intuir por los comentarios que había ido a visitar el monasterio y había permanecido allí un tiempo. Una vez regresado a Nazianzo, responde a Basilio con la epístola IV y en tono de humor describe bajo su punto de vista cómo ha encontrado el sitio, una descripción humorística que da la vuelta a toda la narración entusiasmada que sobre la región del monasterio hacía Basilio en su carta 14⁹⁰². Gregorio parodia que el lugar en el que se encuentra no resulta muy útil estratégicamente y que la cima de la montaña que se alza sobre el monasterio les hace sentir que, como si de la roca de Tántalo se tratase, puede caerse en cualquier momento.

El uso del castigo de Tántalo que hace aquí Gregorio es metafórico y, además, le sirve para aderezar el texto no sólo con una alusión mítica, sino

⁹⁰² Cf. Gallay (1964); Courtone (1957).

también para aportar un tono de humor a la situación disparatada que presenta al suponer la caída de una montaña. Sin embargo, de esta cita podemos extraer una vez más la relación entre el sentimiento de constante amenaza y la idea del castigo de la roca de Tántalo, una correlación de ideas que, como hemos venido comprobando, se encontraba ya en Arquíloco.

b) *EPÍSTOLA V*, 1, 1-7

Ἐπειδὴ φέρεις μετρίως τὴν παιδιάν, καὶ τὰ ἐξῆς προσθήσομεν. Ἐξ Ὀμήρου δὲ τὸ προοίμιον· Ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ τὸν ἔσω κόσμον ἄεισον, τὴν ἄστεγον σκέπην καὶ ἄθυρον, τὴν ἄπυρον ἐστίαν καὶ ἄκαπνον, τοὺς πυρὶ ξηραينوμένους τοίχους, ἵνα μὴ ταῖς τοῦ πηλοῦ ῥάνισι βαλλώμεθα, Ταντάλειοί τινες καὶ κατάκριτοι, διψῶντες ἐν ὕδασι, (...).

Puesto que llevas adecuadamente la broma, también vamos a añadir lo que sigue. Y el proemio viene de Homero: Pero ve, pasa y canta a la belleza de dentro, a la cueva sin techo y sin puerta, el hogar sin fuego y sin humo, a las paredes secadas al fuego, para que no nos afecten las gotas del barro; éramos nosotros unos Tántalos y condenados, que pasábamos sed en medio del agua,...

De nuevo esta carta versa sobre el mismo tema que la anterior: Gregorio le sigue contando a Basilio su estancia en el monasterio de éste. Como sabe que las cartas anteriores en tono de humor no le han disgustado, le advierte que seguirá acompañando sus palabras con bromas. Para comenzar a relatar cómo fue su estancia allí⁹⁰³, toma Gregorio como modelo una cita de la *Odisea* (VIII 492) en la que Odiseo le pide al aedo Demódoco que le narre la historia del caballo de Troya. Bromea nuestro autor diciendo que el lugar era un sitio tan modesto que no poseía prácticamente techo ni puertas, ni fuego con que calentarse, ni siquiera uno que produjese más humo que fuego, y los muros estaban tan húmedos que no les preservaban de las gotas de barro que caían, de tal manera que a Gregorio, entre tanta humedad, en tono de humor le viene a la cabeza la imagen de parecer

⁹⁰³ Gregorio adapta el verso de la *Odisea* VIII 492 ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ ἵππου κόσμον ἄεισον y reemplaza ἵππου por τὸν ἔσω.

estar como Tántalo en medio de la laguna, completamente mojado y, sin embargo, sediento.

c) *EPISTOLA LXX*, 1, 1-4

Τί τοῦτο; Εὐτρόπιος ὁ μέγας ἐν ἡμετέροις· καὶ ἡμεῖς ἀκούομεν, ἀλλ' οὐκ ἀπολαύομεν. Ὁ δὲ Τάνταλος ἐκεῖνος τί ποτ' ἄλλο ἢ τοῦτο ἦν, ἐν μέσαις πηγαῖς δίψει τηκόμενος;

¿Qué decir? Eutropio el grande está entre nosotros, y nosotros escuchamos que está, pero no lo disfrutamos. Y el famoso Tántalo, ¿qué otra cosa era sino alguien que se consumía de sed en mitad de las fuentes?

Un destinatario diferente al anterior tiene esta carta de Gregorio. En este caso va dirigida al propio Eutropio al que se refiere en estas líneas, probablemente procónsul de Asia entre el 370 y el 372⁹⁰⁴, quien había llegado a la comunidad donde se encuentra Gregorio, pero aún éste no había tenido la oportunidad de verlo. De modo que con un tono un tanto jocoso, del que parece que hacía uso a menudo en su correspondencia, como hemos podido observar, Gregorio se compara con el propio Tántalo al considerar que su sensación de angustia por no poder ver a Eutropio es superior a la que padecía el frigio al no poder saciar su sed.

d) *CONTRA EL EMPERADOR JULIANO*, II, 35, 713 M

Este fragmento de la obra de Gregorio ya ha sido tratado por nosotros en el apartado correspondiente a Ixión⁹⁰⁵, puesto que cita al tesalio. Sin embargo, nos parecía necesario volverlo a retomar y tenerlo en consideración no sólo porque nos aporta el nombre de Tántalo dentro de la típica lista de condenados infernales, sino también porque de él nos relata los dos castigos que tradicionalmente se le han atribuido, el de la sed y la roca. Aunque no aparece

⁹⁰⁴ Gallay (1964) 89, n. 3.

⁹⁰⁵ Vid cap. I. 5.2. Gregorio Nacianzeno, a) *Contra el emperador Juliano* II, 35, 713 M. para el texto griego y su traducción.

Tántalo como el sujeto de la acción de ser castigado con la sed, es evidente que se está refiriendo a nuestro personaje, y, por tanto, debemos suponer que también él es el sujeto del castigo de la roca que describe posteriormente. El motivo por el cual Gregorio ha aunado las dos tradiciones que sobre la condena de Tántalo existen, es para describir los dos posibles castigos que tradicionalmente circulaban sobre Tántalo y no porque el frigio, en la visión que Gregorio tiene del infierno, estuviese sufriendo ambos castigos a la vez.

Por último es destacable que Gregorio se imagine la manera en que la roca pende sobre Tántalo, siempre amenazando con caer, semejante a la representada en una escena de una tragedia. Esta alusión parece describir una escena de alguna tragedia en la cual aparecía Tántalo pagando su castigo. No tenemos ningún testimonio que nos pudiera poner en la pista de qué obra teatral podría tener en mente Gregorio, ya que sabemos que la historia de Tántalo fue puesta en escena por varios trágicos entre los que se encontraban Frínico, Prátiuas, Aristarco de Tegea y el propio Sófocles, tal y como se ha comentado en el capítulo correspondiente.

e) *EPIGRAMA VIII, 104, 1-8*

Εἴ τις Τάνταλός ἐστιν ἐν ὕδασι αὖτος ἀπίστοις,
 εἴ τις ὑπὲρ κεφαλῆς πέτρος ἀεὶ φοβέων
 δαπτόμενόν τ' ὄρνισιν ἀγήραον ἤπαρ ἀλιτροῦ
 καὶ πυρόεις ποταμὸς καὶ ζόφος ἀθάνατος
 ταρτάρεοί τε μυχοὶ καὶ δαίμονες ἀγριόθυμοι
 ἄλλαι τε φθιμένων τίσιες εἰν αἰδί,
 ὅστις Μαρτινιανὸν ἀγακλέα δηλήσαιτο
 τύμβον ἀνοχλίζων, δείματα πάντα φέροι.

Si hay un Tántalo seco entre increíbles aguas
 si hay una piedra que hace temer continuamente sobre la cabeza
 y un hígado de impío que no envejece siendo devorado por aves
 y ríos de fuego y la tiniebla inmortal
 y rincones del Tártaro y divinidades de salvajes espíritus
 y otros castigos de los que se consumen en el Hades

quien destruya la muy ilustre tumba de Martiniano levantándola, que se lleve todos los miedos.

Este epigrama forma parte de aquellos que parecen una maldición contra quien ose profanar una tumba, la de Martiniano en este caso. En él se dice que si alguien profana su tumba por ello vaya directamente a lo más recóndito del Hades y se gane todos los suplicios que allí se encuentran, entre ellos los atribuidos al propio Tántalo y a Ticio. El uso, por tanto, del castigo de Tántalo forma parte de la descripción de la parte más terrorífica de los infiernos, en la que se encuentran los castigados eternos, lista a la que Tántalo pertenece. Gregorio, recordando la escena de la obra anterior *Contra el emperador Juliano*, recoge de nuevo los dos condenas que la tradición atribuía a Tántalo, el de la sed y el de la roca, quizás en un intento por reforzar la maldición para que, si alguien osa abrir la tumba, caigan sobre el profanador todos los castigos eternos posibles.

f) COLOFÓN

El gran conocimiento que poseía Gregorio acerca de la mitología se pone de manifiesto en el abundante uso que hacía de ella, tanto es así que hemos podido comprobar cómo, en lo que al mito de Tántalo se refiere, hace uso de él tanto en sus escritos de carácter privado como en las obras literarias. En todas ellas podemos ver que la faceta del frigio que más resalta Gregorio es la de castigado; es también, no obstante, la imagen de Tántalo que por esta época tiene más popularidad, por lo que nuestro autor seguiría la tónica general en relación con los mitos de los condenados, quienes parecen haber perdido su historia mítica anterior para ser reconocidos tan sólo por el castigo que cumplen y el lugar donde lo sufren.

En cuanto a Tántalo, como la tradición hizo llegar en época de Gregorio dos versiones del castigo que se le impuso, éste aprovecha la variedad para hacer uso, según sus fines, unas veces del castigo de la roca y otras de la sed. Así, por ejemplo, unas veces se sirve de ellos para poder bromear con su amigo Basilio de Cesarea y otras como parte de lo que pretende ser una maldición.

IV. 6.4. CONCLUSIONES A LA LITERATURA CRISTIANA

Como hemos podido observar al estudiar las diversas citas del mito de Tántalo que los autores cristianos nos ofrecen, todas ellas giran en torno a los posibles castigos que se impusieron al frigio. No parece existir para estos autores o, al menos, no importar, todo el pasado mítico anterior de Tántalo o de cualquier personaje castigado en el Hades que les ha llevado a esa situación. Sólo atrae de ellos su castigo, el lugar donde cumplen su pena o los sentimientos que esto les provoca. Tal es así que el nombre de Tántalo aparece recogido junto con otros castigados en el Hades formando parte de la típica lista de condenados hasta en cinco ocasiones. Quizás el único que nos haría pensar que tiene en cuenta su historia mítica anterior es Eusebio de Cesarea, pues en sus citas de nuestro personaje en su obra *Vida de Constantino* habla del “sufrimiento de Tántalo” y dice padecerlo todo aquel que se deja llevar por la ambición. De este modo, Eusebio parece volver a un momento del mito de Tántalo anterior a ser castigado, cuando aun vivía con los dioses y, no conforme con lo que los dioses le ofrecían, quiso tener más de lo que le correspondía.

IV. 7. EL TESTIMONIO DE LOS ESCOLIOS

En este apartado analizamos qué visión del mito de Tántalo nos aportan los escolios a los diferentes textos de la literatura griega que hemos estudiado anteriormente. Para una mayor facilidad de presentación decidimos organizar los escolios por el orden cronológico de los autores objeto de comentario, tal y como venimos haciendo a lo largo de todo el trabajo.

La mayoría de los escolios aquí presentados coincidirán en su contenido con el fragmento de la obra estudiada, puesto que el escolio comenta o amplía la información dada en la obra. Sin embargo, se dan también casos de escolios (a Hesiodo, Apolonio de Rodas o Elio Aristides) que contienen referencias a la figura de Tántalo y que comentan obras que no han sido estudiadas en el cuerpo del presente trabajo porque en ellas no se cita expresamente a Tántalo.

Un número elevado de escolios citan, además de a Tántalo, a Ixión, y han sido ya analizados en el apartado I. 6. (El testimonio de los escolios) de la parte dedicada a Ixión; solamente en el caso de que aporten información determinante para el mito de Tántalo o digna de ser comentada, serán incluidos de nuevo en el capítulo que ahora nos disponemos a desarrollar.

IV. 7.1. ESCOLIOS A HOMERO

Existen diversos escolios a la *Ilíada* que nos atestiguan el parentesco entre Tántalo y sus hijos. Son los siguientes:

a) *Sch. in Il. I, 22b* Erbse

<<Ἀχαιοί:>> [...] ἰστέον δὲ ὅτι ἡ Πελοπόννησος, τὸν Ταντάλου υἱὸν Πέλοπα.

“Aqueos” [...] hay que saber que el Peloponeso (estuvo gobernado) por Pélope, el hijo de Tántalo.

b) *Sch. in Il. I, 38a, 5* Erbse

<Κίλλαν τε ζαθέην:> Πέλοψ ὁ Ταντάλου...

“la divina Cila”: Pélope, el hijo de Tántalo...

c) *Sch. in Il. XXIV, 602a Erbse*

<<καὶ γάρ τ' ἡὔκομος Νιόβη:>> τὴν Νιόβην οἱ μὲν Πέλοπος, οἱ δὲ Ταντάλου·

“y Níobe, la de hermosos cabellos”: unos dicen que era hija de Pélope, otros que de Tántalo.

d) *Sch. in Il. XXIV, 602a2/ b2, 12-3 Erbse*

<καὶ γάρ τ' ἡὔκομος Νιόβη:> Νιόβη θυγάτηρ μὲν ἦν Ταντάλου, πηγὰς δακρῶν προΐεμένη. ἡ ἱστορία παρὰ Εὐφορίωνι (fr. 102 Powell.).

“y Níobe, la de hermosos cabellos”: Níobe era hija de Tántalo, abandonada llorando fuentes de lágrimas. La historia en Euforión (fr. 102 Powell).

Los escolios que aquí recogemos documentan las versiones más extendidas del mito, aquellas que hacen a Tántalo padre de Pélope y Níobe. No obstante, el *Sch. in Il. XXIV, 602a Erbse* recoge la posibilidad de que Níobe sea hija de Pélope y no su hermana como comúnmente se acepta⁹⁰⁶. Se trataría, por tanto, de una variante que haría referencia a alguna tradición mítica minoritaria de la que no nos ha llegado ninguna cita.

e) *Sch. in Il. XX, 234d Erbse*

<ἀνηρεΐψαντο θεοί:> Μνάσεας (Fr. 30 Müller) μὲν φησιν ὑπὸ Ταντάλου ἡρπάσθαι καὶ ἐν κυνηγεσίῳ πεσόντα ταφῆναι ἐν τῷ Μυσίῳ Ὀλύμπῳ κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ὀλυμπίου Διός, [...].

“los dioses lo arrebataron”: Mnáseas cuenta que (Ganimedes) fue raptado por Tántalo y tras caerse en la persecución fue enterrado en el Olimpo misio junto al santuario de Zeus Olímpico, [...].

A propósito del canto XX 234 de la *Ilíada* nos ha llegado este escolio, en el que se indica que Ganimedes fue raptado por los dioses para convertirse en su copero. Sin embargo, el escolio nos presenta otra versión diferente a la homérica,

⁹⁰⁶ Vid. cap. VI. 1. 3. Hijos de Tántalo.

atribuida a Mnáseas⁹⁰⁷, según la cual no fueron los dioses, sino el propio Tántalo quien raptó a Ganimedes. En una cacería Ganimedes perdió la vida y fue sepultado en el Olimpo de Misia. No resulta ser esta la versión más conocida⁹⁰⁸, pues lo normal es que sea Zeus quien rapte al joven; quizás por eso, parezca oportuno al escoliasta reflejar una versión alternativa.

f) *Sch. in Il. XXIV, 617a, 7-11 Erbse*

Φερεκύδης (FGrHist 3, 38) δὲ ἐν η'· "ἡ δὲ Νιόβη ὑπὸ τοῦ ἄχεος ἀναχωρεῖ εἰς Σίπυλον καὶ ὁρᾷ τὴν πόλιν ἀνεστραμμένην καὶ Ταντάλῳ λίθον ἐπικρεμᾶμενον· ἀρᾶται δὲ τῷ Διὶ λίθος γενέσθαι. ῥεῖ δὲ ἐξ αὐτῆς δάκρυα καὶ πρὸς ἄρκτον ὁρᾷ."

Ferecides en el libro ocho: "Niobe se retira presa del dolor hacia el Sípilo y ve la ciudad derribada y la piedra suspendida sobre Tántalo [...]"⁹⁰⁹.

g) *Sch. in Od. XI, 582, 1-6 Dindorf*

Τάνταλον εἴσιδον κρατερὰ ἄλγε' ἔχοντα] Τάνταλος Διὸς καὶ Πλουτοῦς συνδιατρίβων τοῖς θεοῖς καὶ συνεστιώμενος αὐτοῖς ἀπλήστως διετέθη. κλέψας γὰρ τὸ νέκταρ καὶ τὴν ἀμβροσίαν, οὐκ ἐξὸν αὐτῷ, ἔδωκε τοῖς ὁμήλιξιν. ἐφ' οἷς ἀγανακτήσαντα τὸν Δία ἐκβαλεῖν αὐτὸν τῆς ἐν οὐρανῷ διαίτης καὶ ἐξαρθῆσαι ἐπ' ὄρους ὑψηλοῦ ἐκδεδεμένον τῶν χειρῶν, καὶ τὴν Σίπυλον, ἔνθα ἐκεκήμετο, ἀνατρέψαι.

"Vi a Tántalo, el cual padecía crueles tormentos": Tántalo, hijo de Zeus y de Plutó, viviendo con los dioses y comiendo con ellos tuvo un ánimo insaciable. Pues habiendo robado el néctar y la ambrosía, lo que no le era permitido, se lo dio a sus compañeros. Zeus indignado por ello expulsó a éste de su vida en el cielo y lo suspendió atado de manos sobre un monte elevado, y destruyó Sípilo, donde había gobernado.

⁹⁰⁷ *FHG* III fr. 30 que equivale a la cita de el escolio que estamos comentando. Cf. Ruiz de Elvira (1982) 389.

⁹⁰⁸ Cairns (1979) se sirve de este escolio para justificar que el motivo que lleva a Tibulo a unir a Tántalo junto a otros condenados más es la existencia de un "pecado" contra el amor. Vid. V. 3.3.3. Tibulo.

⁹⁰⁹ Para un estudio en profundidad sobre el fragmento de Ferecides remitimos a Dolcetti (2004) 324-5.

Los escolios que aquí hemos recogido hacen referencia a uno de los castigos que, según versiones, se le aplicó al frigio: ver destruida la ciudad del Sípilo, territorio sobre el cual reinaba, y quedar suspendido en el aire.

El *Sch. in Od.* XI, 582, 1-6 Dindorf además documenta la versión más extendida sobre los progenitores de nuestro personaje, aquella que ya desde muy antiguo hacía a Zeus padre de Tántalo y a Plutó, la oceánide, su madre. El nombre de esta última está, por el contrario, documentado a partir de época tardía, ya que la fuente más antigua que lo recoge es Antonio Liberal 36, 2⁹¹⁰.

Recoge, además, el esolio uno de los diversos motivos que la tradición nos ha hecho llegar acerca de la causa por la que Tántalo se ganó su castigo eterno: robó el néctar y la ambrosía para dársela a los hombres. Pero éste no fue el único motivo que la tradición atribuye como causa de la destrucción de su propio reino, los siguientes escolios relatan otros:

h) *Sch. in Od.* XIX, 518, 5-31. Dindorf

ὥς δ' ὅτε Πανδαρέου κόρη] [...] οὗτος κύνα κλέψας χρυσοῦν ἡφαιστότευκτον ἔμψυχον ἐκ Κρήτης ἐκ τοῦ Διὸς τεμένους παρακατέθετο Ταντάλῳ. Διὸς δὲ καὶ Ἑρμοῦ ἀπαιτοῦντος αὐτὸν ὤμοσεν ὁ Τάνταλος μὴ ἔχειν. ὅθεν ὁ Ζεὺς κατέστρεψεν αὐτῷ Σίπυλον τὸ ὄρος. τὸν μὲν οὖν κύνα Ζεὺς δι' Ἑρμοῦ ἀπέλαβεν ὁ δὲ Πανδάρεως ἔφυγεν εἰς Ἀθήνας, κακείθεν εἰς Σικελίαν, ἔνθα διεφθάρη μετὰ τῆς γυναικός. [...]

[...] Μερόπη δὲ καὶ Κλεοθήρα ἀνετράφησαν ὑπὸ Ἀφροδίτης. ἐπεὶ δὲ Πανδάρεως δεξάμενος παρακαταθήκην ὑπὸ Ταντάλου τὸν ἐκ Κρήτης κλαπέντα κύνα χρυσοῦν ἔξαρκος ἐγένετο μὴ λαβεῖν, ἀρπασθεῖσαι ὑπὸ Ἀρπυιῶν Ἑρινύσι παρεδόθησαν.

“como cuando la hija de Pandareo”: [...] Éste cuando robó el perro de oro vivo de Creta hecho por Hefesto del recinto sagrado de Zeus se lo confió a Tántalo. Reclamándoselo Zeus y Hermes Tántalo juró que no lo tenía, por lo que Zeus le puso de arriba abajo el monte Sípilo. Zeus entonces recobró el perro a través de Hermes y Pandareo huyó a Atenas y de allí a Sicilia, donde pereció junto con su mujer. [...]

⁹¹⁰ Vid. cap. VI. 1.2. Progenitores.

[...] Mérope y Cleotera se criaron con Afrodita, y cuando Pandáreo, tras recibir en depósito el perro de oro robado de Creta por Tántalo, negó haberlo cogido, fueron raptadas por las Harpías y entregadas a las Erinias.

i) *Sch. in Od. XX*, 66. Dindorf

Πανδάρεως δὲ παραγενόμενος εἰς Κρήτην κλέπτει τὸν τοῦ Διὸς κύνα. καὶ αὐτὸν οὐκ ἤνεγκεν εἰς Μίλητον δείσας τὸν Δία, παρὰ Ταντάλῳ δὲ εἰς Φρυγίαν κατατίθεται φάμενος ἄγειν ἐκ Φοινίκης τοῦτον. ὁ δὲ Τάνταλος δεξάμενος ἐφύλασσε. ἔπειτα κελεύσαντος τοῦ Διὸς ἐρευνᾶν τὸν κύνα παραγίνεται πρὸς τὸν Τάνταλον ὁ Ἑρμῆς. ὁ δὲ ἀρνεῖται καὶ ὁμνυσι τὸν Δία καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς μὴ συνειδέναι τι περὶ τοῦ κυνός. ὁ δὲ Ἑρμῆς εὐρίσκει αὐτὸν παρ' αὐτῷ. ὥς δὲ ὁ Πανδάρεως ἐπύθετο, φεύγει ἐκ τῆς πατρίδος σὺν τῇ γυναικὶ Ἀρμαθόῃ καὶ ταῖς θυγατρῶσιν ἀγάμοις οὖσαις Κλεοθήρᾳ τε καὶ Ἀηδόνι καὶ Μερόπῃ εἰς Ἀθήνας, ἐκ δὲ Ἀθηνῶν εἰς Σικελίαν.

Pandareo estando en Creta robo el perro de Zeus. Teniendo miedo de Zeus, no lo llevó a Mileto, sino que se lo confió a Tántalo en Frigia diciendo que lo traía desde Fenicia. Tántalo aceptó guardárselo. Después que Zeus ordenara buscar el perro Hermes se apareció ante Tántalo. Éste negó y juró por Zeus y los demás dioses que no sabía nada sobre el perro. Hermes lo encuentra en casa de Tántalo. Cuando Pandareo se hubo enterado, huye de su patria con su mujer Harmátœ y con sus hijas que estaban solteras, Cleotera, Aedón y Mérope hacia Atenas, y de Atenas a Sicilia.

El robo del perro de Creta es considerado motivo suficiente por la tradición y por este escoliasta para que Zeus se irritase con Tántalo y lo castigase con la destrucción de su propio reino: Sípilo.

Los dos escolios refieren la historia mítica más extendida de Pandáreo que relata cómo el milesio involucró a Tántalo en su robo, cuando le dejó, para que lo custodiase, el perro de oro que había sustraído del santuario de Zeus. La consecuencia de tal pacto entre ambos es que el ladrón tuvo que huir de su patria y el encubridor, Tántalo, fue descubierto y castigado. Sin embargo, cabe destacar que el *Sch. in Od. XIX*, 518, 5-31 Dindorf recoge, además, una versión diferente.

Ésta coincide con la que nos aporta Pausanias⁹¹¹, a propósito de varias pinturas de Polignoto, según la cual tanto Pandáreo como Tántalo fueron coautores del robo y del engaño a Zeus.

No obstante, el castigo de la destrucción del monte no fue la versión más extendida en la literatura clásica, ni siquiera es la que recoge la *Odisea* en su cita del castigo de Tántalo; es lógico, por tanto, que exista algún escolio que le dedique unas líneas a la versión homérica del castigo de la sed y el hambre:

j) *Sch. in Od. XI*, 588, 1-5 Dindorf

δένδρεα δ' ὑψιπέτηλα] δεῖ νοεῖν τὸν κορμὸν τῶν δένδρων ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν εἶναι τοῦ Ταντάλου, τοὺς δὲ κλάδους ἐπικλᾶσθαι ὑπὲρ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ βρίθοντας τῷ καρπῷ. καὶ πῶς ἴστατο ἐν ὕδατι τὰ δένδρα; φαμὲν ὅτι κατὰ φαντασίαν, πρὸς τιμωρίαν Ταντάλου.

“a los frondosos árboles”: es necesario conocer que el tronco de los árboles está sobre el cuerpo de Tántalo, mientras que las ramas se inclinan sobre su cabeza cargadas del fruto. Y ¿cómo permanecen los árboles en el agua? Decimos que por imaginación, por el castigo de Tántalo.

El escoliasta se plantea una serie de reflexiones acerca de en qué consistía el castigo de Tántalo: la posición que debían tener los árboles con respecto al frigio para que éste no pudiese alcanzarlos o, incluso, qué tipo de árboles son los que permanecen en el agua. Finalmente, todo es posible al tratarse de un castigo impuesto para Tántalo en el Hades.

IV. 7.2. ESCOLIOS A HESÍODO

Sólo un escolio a la *Teogonía* nos ha llegado que cita el nombre de Tántalo, el cual, además, nos aporta escasa información:

⁹¹¹ Vid cap. IV. 5.4.2. Pausanias, b) *Descripcion de Grecia* X, 30, 2.

Sch. in Hes. Th. 350-361, 6

βοῶπις Πλουτῶ ἡ Ταντάλου μήτηρ

Plutó, la de ojos de ternera, la madre de Tántalo.

El comentarista nos aporta el nombre de la madre de Tántalo, Plutó. Aunque la tradición es unánime y no se baraja otro posible nombre materno para el frigio, sin embargo, el nombre de Plutó no se encuentra en las fuentes más antiguas, muy al contrario, el primer autor literario que nos lo documenta, que tengamos constancia, es Antonino Liberal⁹¹².

IV. 7.3. ESCOLIOS A PÍNDARO

Los escolios que aquí recogemos, que citan a Tántalo, explican las *Olímpicas* I y III y la *Ístmica* VIII. Por ser muy numerosos y aportar una gran cantidad de información, hemos procedido a agruparlos combinando dos criterios: la parte del mito de Tántalo que comentan y el verso de la oda pindárica al que hacen referencia.

- Escolios que se refieren a la escena del banquete

a) *Sch. in Pi. O.* I, 40a Drachmann

[<ἐπεὶ νιν καθαροῦ λέβητος:>] λόγος τις παρὰ τοῖς ἱστορικοῖς ἐπὶ τὸ μυθικώτερον πέπλασται, ὡς οἱ θεοὶ ἐπὶ ἐστίασιν ἐκάλεσαν τὸν Τάνταλον [εἰς] ἔρانون [ὃ ἐστὶ τὴν εὐωχίαν] παρασκευάσαντες. ἐπειδὴ οὖν καὶ αὐτὸς ὁ Τάνταλος τῷ τοῦ ἐράνου τρόπῳ ἀντεισφέρειν τε τοῖς θεοῖς εὐωχίαν ἠπόρησεν, ἀσεβοῦς ἐπιχειρήματος πρόφασιν τὸ ἄπορον ἔσχε· διακόψας γὰρ τὸν Πέλοπα ἐγκαθῆκε λέβητι καὶ ἐψῆσας τοῖς θεοῖς παρέθηκε τῶν κρεῶν. μόνην δὲ τὴν Δήμητραν ἀγνοῖα μεταλαβεῖν λέγουσι· τινὲς δὲ τὴν Θέμιν. γνωρίσαντα δὲ τὸν Δία Ἑρμῇ προστάξαι ἐγκαθεῖναι

⁹¹² Ant. Lib. 36, 2; vid. cap. VI. 1.2. Progenitores.

πάλιν λέβητι τὰ κρέα καὶ ὑγιῇ τὸν παῖδα ἀποδοῦναι. ὁ δὲ Βακχυλίδης (fr. 42 Maehler) τὸν Πέλοπα τὴν Ῥέαν λέγει ὑγιάσαι καθεῖσαν διὰ λέβητος.

“cuando a él (lo sacó) del immaculado caldero”: una historia se ha formado entre los historiadores tendente a lo fabuloso, que los dioses preparando un festín a escote [esto es, un banquete] llamaron a Tántalo. Entonces, puesto que al propio Tántalo le era imposible corresponder a los dioses con un banquete por el procedimiento del escote, puso esa imposibilidad como excusa de su impío intento. En efecto, tras despedazar a Pélope, lo echó a un caldero, lo coció y les presentó a los dioses la carne. Se dice que Deméter fue la única que sin conocimiento lo tomó, algunos que Temis. Cuando lo supo Zeus ordenó a Hermes echar la carne de nuevo al caldero y devolver al chico sano y salvo. Baquílides (fr. 42) dice que Rea sanó a Pélope depositándolo en el caldero.

La versión que el escoliasta sigue aquí es la misma que Píndaro presenta en su *Olímpica* I: Pélope no fue descuartizado por su padre para ser servido en un banquete sino que es una historia fantástica a la que no hay que dar credibilidad. No obstante, el comentarista describe el banquete con profusión de detalles y relata que en esta versión Deméter⁹¹³ pudo comerse algún pedacito de carne de Pélope. Cuando Zeus se entera, por medio de Hermes decide restituir la integridad del hijo de Tántalo. El escoliasta nos aporta otra versión en la que no es Zeus sino Rea, quien devuelve a Pélope a la vida.

b) Sch. in Pi. O. I, 40, 5-11 (recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani).

Th. Τάνταλος τιμώμενος πάνυ παρὰ θεοῖς καὶ βουλόμενος αὐτοῖς ἀνταμείψασθαι σφάττει τὸν αὐτοῦ παῖδα Πέλοπα καὶ δεῖπνον παρατίθησι τοῖς θεοῖς. τῶν ἄλλων οὖν θεῶν ἀποδεξαμένων αὐτὸν τῆς γνώμης καὶ μὴ φαγόντων, Δημήτηρ ἐλθοῦσα ἐκ τῆς τῆς θυγατρὸς ζητήσεως καὶ ἀγνοοῦσα τὸν ὦμον κατέβρωξεν. ἐμβαλόντες οὖν αὐτὸν οἱ θεοὶ εἰς λέβητα καὶ ὀλόκληρον αὐθις συμπήξαντες, ἐπεὶ ὁ ὦμος ἀπῆν, ἐλεφάντινον ἀντέθηκαν. διὸ καὶ οἱ ἐκ Πέλοπος καταγόμενοι τοιοῦτον εἶχον τὸν ὦμον.

Th. Tántalo siendo muy honrado junto a los dioses y queriendo corresponderlos, mató a su hijo Pélope y sirve una comida a los dioses. Teniendo conocimiento de esto el resto

⁹¹³ También nos documenta el nombre de la diosa Temis, lo que podría corroborar la existencia de una versión alternativa. Pero salvo este escolio, no nos ha llegado documentada esta información por otra fuente.

de los dioses no comieron, pero Deméter, que venía de buscar a su hija y no era consciente, devoró su hombro. Los dioses, entonces, lo introdujeron en el caldero y lo reconstruyeron de nuevo completo, y, puesto que le faltaba el hombro, colocaron en su lugar uno de marfil. En consecuencia también los descendientes de Pélope tenían el hombro así (de marfil).

Este escolio, como el anterior, narra parte del banquete que organizó Tántalo para los dioses, pero difiere del escolio anterior en varios puntos: en primer lugar entiende que la historia es creíble y que pudo llegar a suceder y, en segundo lugar, no encuentra maldad en las acciones de Tántalo, sino que las justifica al considerar que fue su intento por corresponderlos con lo mejor que tenía lo que le llevó a hacerlo. Sólo Deméter comería un pedazo, pero sería suficiente para que tuviesen que reconstruirle la parte que le faltaba: el hombro. Nos documenta este escolio que la seña de identidad de los Pelópidas será precisamente ésta, el hombro de marfil.

c) Sch. in Pi. O. I, 62, 8-19 (recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani).

ἀντία δὲ καὶ ἐναντίως τῶν προτέρων ἱστορικῶν, ὧς υἱὲ τοῦ Ταντάλου Πέλοψ, φθέγξομαι καὶ εἶπω, τότε ἀρπάσαι σε τὸν ἀγλαοτρίαιναν Ποσειδῶνα ἀνὰ ταῖς χρυσέαις ἵπποις δαμέντα καὶ τρωθέντα τὰς φρένας ἐν ἱμέρῳ καὶ τῇ σῇ ἐπιθυμίᾳ, ὥστε μεταβᾶσαι καὶ μετενεγκεῖν εἰς τὸ ὕπατον καὶ ὑπερἑξοχώτατον δῶμα τοῦ εὐρυτίμου Διός· τότε ἀρπάσαι, ὅτε ἐκάλεσε καὶ συνήγαγεν ὁ σὸς πατήρ Τάνταλος τὸν εὐνομώτατον ἔρανον, ἦτοι τὴν δικαιοτάτην συναγωγὴν τῶν θεῶν καὶ τὴν φίλην καὶ προσφιλεῖ αὐτῷ, τῷ Ταντάλῳ. Σίπυλον, ἦτοι τοὺς ἐν αὐτῇ ὄντας θεοὺς, παρέχων τοῖς θεοῖς δεῖπνα ἀμοιβαῖα καὶ ἀντίδοτα. μὴ ξενίζου δέ, εἰ λέγεις <ἐκάλεσε καὶ τὴν φίλην Σίπυλον> ὥσπερ γὰρ φαμεν· <κέκληκα τοὺς ἐμοὺς φίλους καὶ παῖσαν τὴν πόλιν,> ἦτοι τοὺς ἐν αὐτῇ ὄντας πολίτας, οὕτω καὶ τοῦτο.

Pronunciaré y debo decir cosas contrarias y de manera opuesta a los anteriores historiadores, Pélope, hijo de Tántalo, que entonces te raptó Poseidón el de brillante tridente sobre sus dorados caballos dominada y herida su mente en medio del deseo y la

pasión por ti, de modo que pasaste a ser transportado a lo más alto y a la casa, situada en lo más alto, de Zeus que recibe amplios honores. Entonces te raptó, cuando tu padre Tántalo llamó y convocó el banquete a escote muy de acuerdo con las normas, o sea, la convocatoria más justa de los dioses y la más querida y agradable para el propio Tántalo. Sípilo, o sea, a los dioses que estaban en ella, ofreciendo a los dioses un festín en correspondencia y compensación. No te sorprendas, si dices “llamó a la querida Sípilo”, pues igual que decimos: “he llamado a mis amigos y a toda la ciudad”, o sea, a los ciudadanos que están en ella, así también esto.

d) Sch. in Pi. O. I, 58-81 (recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani).

M. <Υἱὲ Ταντάλου> ὦ Πέλοψ, υἱὲ τοῦ Ταντάλου, τὰ περὶ σοῦ δὲ ἐγὼ ἐναντίως τῶν προτέρων ἐρῶ ποιητῶν, ὅποτε (60) ἐκάλεσεν ὁ σὸς πατήρ τοὺς θεοὺς εἰς τὴν προσφιλεῖ αὐτοῖς Σίπυλον, δι' αὐτὸν καὶ τὸν εὐσεβέστατον ἔρανον, ἡγουν τὴν ἀμοιβαίαν δεξίωσιν, λέγω δεῖπνα διδοὺς αὐτοῖς ἀμοιβὴν ἔχοντα τῶν δείπνων, ὧν αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτῷ· τότε (64) λέγω ἀρπάσαι σε τὸν Ποσειδῶνα, τὸν τῇ λαμπρᾷ

τριαίνῃ χρῶμενον, μαλαχθέντα τὸν λογισμὸν ὑπὸ ἔρωτος, ἐπὶ ἵππων χρυσῶν, ἀντὶ τοῦ ἐν ἄρματι χρυσῷ, ὥστε μεταβιβάσαι πρὸς τὸ ἔξοχον οἶκημα τοῦ Διὸς τοῦ πάνυ τιμίου· ὑστέρῳ χρόνῳ ἔνθα ἀπῆλθεν (70) ἀντὶ τοῦ ἀπηνέχθη καὶ ὁ Γανυμήδης, πρότερον δηλονότι, ἐπὶ χρειᾷν τοῦ Διὸς τὴν αὐτὴν τῇ τοῦ Ποσειδῶνος. [...]

εἶπέ τις (75) αὐτίκα ἀπὸ τῶν φθονερῶν γειτόνων κρυφίως, ὅτι τε ἐπὶ τὴν ἀκμὴν τοῦ ὕδατος τὴν ζέουσιν ὑπὸ πυρός, μαχαίρᾳ ταμόντες σε κατὰ μέλη οἱ περὶ τὸν Τάνταλον ἐμβεβλήκασι καὶ ἐν τῇ τραπέζῃ οἱ θεοὶ διεμερίσαντο εἰς μικρότατα καὶ ἔφαγον ἀπὸ τῶν κρεῶν τῶν σῶν. ἀμήχανον, ἀβούλητον.

M. “hijo de Tántalo”: Pélope, hijo de Tántalo, yo diré sobre ti cosas contrarias a la de los primeros poetas, cuando tu padre invitó a los dioses a Sípilo, amada por ellos a causa de él, a un banquete muy piadoso, es decir, a una recepción para corresponder, digo que dando para estos un banquete para corresponder a otros banquetes que (los dioses) le dieron a él. Entonces digo que Poseidón te raptó, el que se sirve del brillante tridente, con su pensamiento ablandado por amor, sobre sus caballos de oro, en lugar de en su carro dorado, de modo que te transportó a la casa de Zeus a las afueras, la muy honorable. Allí un tiempo después se marchó (en lugar de “fue transportado”) también Ganimedes, es evidente que antes, para que Zeus hiciera de él el mismo uso que hacía Posidón [de Pélope]. Uno de los envidiosos vecinos pronto dijo en secreto que en el momento en que

el hervor del agua estaba en su punto álgido bajo el al fuego, troceándote con el cuchillo en partes los servidores de Tántalo te pusieron y en la mesa los dioses te repartieron en porciones muy pequeñas y comieron de tu carne. Imposible, indeseable.

En estos dos últimos escolios de nuevo el comentarista se aleja de la versión más extendida y presenta el relato de Píndaro cuyo rapto de Pélope por Poseidón sirve para justificar la ausencia del hijo de Tántalo. El escoliasta da cuenta de que la relación que existía entre los dioses y el frigio era de reciprocidad, pues por eso él les agasajaba con un banquete en correspondencia a los que antes él mismo había asistido, por eso los dioses acudían gustosos a la “querida” Sípilo.

- Escolios que muestran la relación entre los dioses y Tántalo

e) *Sch. in Pi. O. I*, 85 Drachmann

<εἰ δὲ δὴ τινα:> εἰ δὲ δὴ τινα ἄνδρα ἄλλον οἱ θεοὶ ἐτίμησαν, καὶ μάλιστα τὸν Τάνταλον.

“en verdad si hubo alguno”: Si los dioses honraron a algún hombre, ése fue sobre todo Tántalo.

f) *Sch. in Pi. O. I*, 87, 1-5 (recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani).

Th. εἰ δὲ τινα τῶν ἀνθρώπων οἱ θεοὶ ἐτίμησαν, οὐκ ἄλλος ἦν ὁ τιμηθεὶς ἢ ὁ Τάνταλος οὗτος. [...].

Th. Si los dioses honraron a algun hombre, el honrado no otro fue honrado que este Tántalo.

Ambos escolios hacen referencia al v. 54 de la *O. I*, en el que Píndaro proclama que Tántalo fue el mortal más honrado por los dioses. Pero al igual que Píndaro, el escoliasta no nos informa de qué hizo el frigio en su vida anterior para granjearse semejantes honores de los dioses, unos honores que se materializaron en su asistencia como comensal a la mesa divina.

- Escolios que recogen las variantes del castigo de Tántalo

Los escolios siguientes concentran las diferentes versiones del castigo que la tradición ha adjudicado al personaje de Tántalo. Destacamos por encima de todo el primer escolio, que nos aporta gran cantidad de informaciones, entre ellas los autores más antiguos que documentan las diferentes versiones de los castigos:

g) *Sch. in Pi. O. I, 91a Drachmann*

περὶ τῆς τοῦ Ταντάλου κολάσεως ἕτεροι ἑτέρως λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ αὐτόν φασιν ὑποκεῖσθαι Σιπύλῳ τῷ Λυδίας ὄρει, αἰτίαν τινὰ προστιθέντες, ὡς Πανδάρεως ὁ Μιλήσιος ἀποκλέψας τὸν κύνα τῆς Κρήτης, ὃν ὁ Ζεὺς φύλακα τοῦ ἱεροῦ κατέστησε, παρατεθειμένος εἶη τῷ Ταντάλῳ. τὸν δὲ Δία ἀποστείλαι Ἑρμῆν πειρώμενον τοῦ ὑποδεξαμένου· τὸν δὲ μᾶλλον ψευδόμενον καὶ ἐλέσθαι ἐπιρκῆσαι, ὡς οὐκ ὄντος παρ' αὐτῷ τοῦ κυνός· καὶ οὕτω τὸν Δία ἐπιθεῖναι κατ' αὐτοῦ Σίπυλον τὸ ὄρος, ὅπερ ἐστὶ τὸν λίθον. οἱ δὲ, ὧν ἐστὶ καὶ Εὐριπίδης (Or. 10)· ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον. Ὅμηρος δὲ αὐτὸν ἑτέρως ὑποτίθεται τιμωρεῖσθαι (λ 582)· ἐσταότ' ἐν λίμνῃ, ἥ δὲ προσέπλαζε γενεῖα· στεῦτο δὲ διψᾶων, πῖεν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι, καὶ τὰ ἐξῆς· πλὴν εἰ μὴ κατὰ τὸν Ἀρίσταρχον νόθα εἰσὶ τὰ ἔπη ταῦτα. καὶ Ἀλκαῖος δὲ καὶ Ἀλκμάν λίθον φασὶν ἐπαιωρεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ (Alcae. fr. 365 Voigt)· κεῖσθαι παρ' κεφαλᾶς μέγας, ὦ Αἰσιμίδα, λίθος· ὁ δὲ Ἀλκμάν (fr. 79 Davies)· ὅπως ἀνὴρ δ' ἐν ἀσμένοισιν ἀλιτηρὸς ἦστ' ἐπὶ θάκας κατὰ πέτρας ὀρέων μὲν οὐδὲν, δοκέων δέ. ἐπέστησε δὲ καὶ Ἀρχίλοχος (fr. 91 West)· μὴδ' ὁ Ταντάλου λίθος τῆσδ' ὑπὲρ νήσου κρεμάσθω. ἔνιοι δὲ ἀκούουσι τὸν πέτρον ἐπὶ τοῦ ἡλίου· τὸν γὰρ Τάνταλον φυσιολόγον γενόμενον καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον ἐπὶ τούτῳ δίκας ὑποσχεῖν, ὥστε καὶ ἐπαιωρεῖσθαι αὐτῷ τὸν ἥλιον. ὑφ' οὗ δειματοῦσθαι καὶ καταπτῆσσειν. περὶ δὲ τοῦ ἡλίου οἱ φυσικοὶ φασιν ὡς λίθος καλεῖται ὁ ἥλιος· καὶ Ἀναξαγόρου δὲ γενόμενον τὸν Εὐριπίδην μαθητὴν πέτρον εἰρηκέναι τὸν ἥλιον διὰ τῶν προεκκειμένων (Or. 4)· ὁ γὰρ μακάριος, κοῦκ ὀνειδίζω τύχας, Διὸς πεφυκώς, ὡς λέγουσι, Τάνταλος κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον ἀέρι ποτᾶται καὶ τίνει ταύτην δίκην. καὶ πάλιν δι' ἄλλων βῶλον λέγοντα οὕτως

(Or. 982): μόλοιμι τὰν οὐρανοῦ μέσον χθονὸς τεταμένην αἰωρήμασι πέτρων ἀλύσει χρυσέαις φερομένην δίναισι βῶλον ἐξ Ὀλύμπου, ἔν' ἐν θρήνοισιν ἀναβοάσω γέροντι πατρὶ Ταντάλῳ.

Cada uno habla de manera diversa sobre el castigo de Tántalo. Unos dicen, en efecto, que éste (Tántalo) yace bajo el monte Sípilo en Lidia, exponiendo como una causa, que Pandáreo el Milesio robó el perro de Creta, el que Zeus había puesto como guardián del santuario, y se lo había confiado a Tántalo, y que Zeus envió a Hermes para que pusiera a prueba al que lo había recibido, y éste (Tántalo) más bien mintiendo prefirió jurar en falso que no estaba el perro junto a él. Así Zeus coloca el monte Sípilo sobre él, que es la roca. Otros, entre los que se encuentra Eurípides (*Or.* 10): “tuvo una lengua desenfadada, el más vergonzoso vicio”. Homero admite que éste (Tántalo) es castigado de otra manera (*XI* 582): “en pie dentro del lago, éste se acercaba a su mentón, pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber y así sucesivamente”; no obstante, de acuerdo con Aristarco estos versos son espureos. No sólo Alceo sino también Alcmán afirman que una piedra cuelga sobre Tántalo. (Alceo fr. 365 Voigt): “sobre la cabeza de Tántalo, hijo de Ésimo, pende una gran piedra”. Y Alcmán (fr. 79 Davies): “un hombre impío está sentado en asientos sin ver en absoluto la piedra, pero presintióndola”. También Arquíloco la puso (fr. 91 West): “ni la piedra de Tántalo cuelgue sobre esta isla”. Unos entienden la piedra sobre el sol, pues Tántalo, convertido en estudioso de la naturaleza y tras demostrar que el sol es una masa incandescente, pagó su pena sobre el sol, de modo que el sol está suspendido sobre él. Por eso está asustado y atónito. Los físicos dicen acerca del sol que puede llamarse roca, y Eurípides que era discípulo de Anaxágoras ha llamado al sol piedra en las palabras citadas antes (*Or.* 4). Así es, pues el feliz Tántalo –y no le estoy reprochando su suerte-, nacido de Zeus, según cuentan, anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza y paga tal pena. Y de nuevo según otra versión dicen que es una masa de tierra, así (*Or.* 982): “Ojalá alcanzase yo la roca tendida entre cielo y tierra, que cadenas de oro mantienen en suspenso, arrastrada por los torbellinos, terrón del Olimpo, para elevar con mi elegía un clamor al anciano padre Tántalo”.

El primero de los castigos que presenta el escolio es yacer bajo el monte Sípilo, como consecuencia de haber encubierto Tántalo el perro robado del santuario de Zeus en Creta. Pero a esta causa de castigo se añade otra muy extendida que podemos encontrar atestiguada con mayor antigüedad que la

anterior⁹¹⁴, tal y como refleja el comentarista al citar a Eurípides y su *Orestes*: hizo participe a los hombres de los secretos divinos⁹¹⁵.

El segundo castigo se corresponde con la versión homérica en la cual el frigio se encuentra situado en mitad de una laguna con el agua hasta el mentón, pasando sed y no pudiendo beber porque cuando lo intenta, ésta se seca y contemplando árboles con frutas inalcanzables en la orilla. Recoge el escoliasta en su comentario las dudas de Aristarco con respecto a la autenticidad de los versos XI 582-592 de la *Odisea*, que describen la condena de Tántalo con profusión de detalles. Sin embargo, como ya fue estudiado en su momento⁹¹⁶, creemos que tales dudas pudieron surgir en función de la escasa difusión que tal versión tuvo en la época arcaica y clásica. El tercero de los castigos describe al frigio aterrorizado ante la posibilidad de que la roca que pende sobre su cabeza caiga al fin, tal y como respaldan los poetas líricos arcaicos que se citan.

Finalmente, el escolio recoge la versión que presenta Eurípides, influido por Anaxágoras, en la que el sol es asimilado con la roca que pende sobre la cabeza de Tántalo, mientras éste revolotea por el aire.

Del mismo modo, aunque no con tanta minuciosidad, el escolio siguiente resume dos posibles causas por las que el frigio pudo ser condenado y los diversos castigos que se atribuyen a Tántalo:

h) Sch. in Pi. *O.* I, 91, 1-20 (recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani)

Th. Ἐπειδὴ ὁ λίθος ἦν ἡ ἄτη, διὰ τοῦτο τὰν εἰπὼν ἐπήγαγε τὸ <λίθος.> ἄλλοι δὲ ἄλλως περὶ τῆς Ταντάλου κολάσεως φασιν. οἱ μὲν γὰρ ἐπικεῖσθαι αὐτῷ τὸ Σίπυλον· Ζεὺς γὰρ ἀποστείλας Ἑρμῆν πρὸς αὐτόν, ἵνα τὸν κύνα λάβῃ, ὃν Πανδάρεως ὁ Μιλήσιος φύλακα καταστάντα τοῦ ἱεροῦ τῆς Κρήτης παρὰ Διὸς κεκλοφῶς ἤγαγεν

⁹¹⁴ Vid. cap. VI. 2.2. Motivos de castigo.

⁹¹⁵ El motivo por el cual el escoliasta no recoge como causa de castigo el banquete caníbal, una de las más célebres de la Literatura, es porque sigue a Píndaro en su *Olímpica* I, quien refuta en su oda que hubiese existido tan lamentable episodio mítico y en su lugar describe el rapto de Poseidón a Pélope.

⁹¹⁶ Vid. cap. IV. 2.2.1. Homero, *Odisea* XI, 582-592.

αὐτῷ ἵνα φυλάσση· ἐλθόντος οὖν Ἑρμοῦ πρὸς αὐτὸν καὶ μὴ λαβόντος τὸν κύνα· ἔφασκε γὰρ μὴ ἔχειν· ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐπέθηκεν αὐτῷ τὸ Σίπυλον. οἱ δὲ λέγουσι, διὰ τὸ ἐξειπεῖν αὐτὸν τὰ τῶν θεῶν μυστήρια τοῖς ἀνθρώποις ἐν ἄδου κολάζεσθαι, μέσον ἐστῶτα λίμνης μέχρι τοῦ πώγωνος· ἥς ὅποτε πιεῖν ἤθελε, τὸ ὕδωρ ἐξίστατο. μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ὅμηρος λέγων (Od. λ 582)·

Ἔσταῶτ' ἐν λίμνῃ· ἡ δὲ προσέπλαζε γενεΐῃ·

Στάτο δὲ διψῶν, πιεῖν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι.

ἐστῶς δὲ ἐν τῇ λίμνῃ καὶ λίθον ὑπὲρ κεφαλῆς εἶχεν αἰωρούμενον. Εὐριπίδης δὲ λέγει (Or. 2) μέσον ἀέρος αὐτὸν τὸν Τάνταλον ἀοράτως κρέμασθαι καὶ λίθον ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς αἰωρεῖσθαι. ἀσφαλέστερος δὲ πάντων Ὅμηρος. καὶ μαρτυρεῖ ἡ παροιμία· Ταντάλου δίψα. δέον δὲ εἰπεῖν <τοῦτο> λέγω δὴ τὸ τὸν ὑπὲρ κεφαλῆς λίθον πειραῖσθαι φυγεῖν καὶ μὴ δύνασθαι·

Th. Puesto que la roca era el castigo, por esto diciendo “ella” alude a “la roca”. Unos dicen unas cosas y otros otras sobre el castigo de Tántalo: unos que el Sípilo está encima de él. Pues Zeus tras enviar a Hermes junto a Tántalo para que tomase el perro dispuesto como guardián que Pandáreo el Milesio había robado del santuario de Zeus de Creta y se lo había llevado a Tántalo para que lo guardara. Cuando llegó Hermes junto a éste, no halló al perro, pues Tántalo decía que no lo tenía. Zeus enfadado puso el Sípilo sobre él. Otros dicen que por haber revelado los misterios de los dioses a los hombres está castigado en el Hades, de pie en medio de una laguna hasta el mentón. Cuando quería beber de ella, el agua se retiraba. Homero también lo atestigua diciendo:

en pie dentro de la laguna; éste llegaba a su mentón,

pero se le veía siempre sediento y no podía tomar agua para beber.

Y estaba de pie en la laguna y tenía una piedra suspendida sobre la cabeza. Eurípides dice que el propio Tántalo en mitad del cielo oculto está suspendido y una piedra sobrevuela su propia cabeza. Homero es el más certero de todos, y lo atestigua el proverbio “sed de Tántalo”. Siendo necesario decir esto, quiero decir que intenta escapar de la piedra que tiene sobre la cabeza y no puede.

Destacamos en este escolio que el comentarista se decanta por considerar verdadera la versión homérica de la sed y el hambre de entre todas las de los castigos que configuran el mito de Tántalo.

- Escolios que comentan la expresión “μετὰ τριῶν τέταρτον”

El v. 60 de la *Olímpica* I contiene la expresión μετὰ τριῶν τέταρτον, un tanto controvertida tanto por la oscuridad de su lectura como por su significado⁹¹⁷. De ahí que los propios escoliastas hayan hecho diversas propuestas de qué es lo que realmente Píndaro quería decir:

i) *Sch. in Pi. O. I, 97a* Drachmann

<μετὰ τριῶν τέταρτον:> ἢ ὅτι ἐν Αἰδου μετὰ τριῶν τετάρτος κολάζεται, Σισύφου, Τιτυοῦ, Ἰξίονος.

“cuarto junto a otros tres”: o porque en el Hades después de tres, de Sísifo, Ticio e Ixión, se castiga a un cuarto.

Este escolio argumenta como posible explicación que la expresión haga referencia a otros tres castigados que acompañen a Tántalo en el Hades, en este caso se decanta por Sísifo, Ticio e Ixión. No obstante, nos parece apropiado señalar, como vimos en su momento⁹¹⁸, que no sería correcto nombrar a Ixión, pues en *Od.* XI 576-600 no aparece su nombre y la tradición mítica no lo sitúa en el Hades, según nuestras fuentes, hasta el periodo Helenístico. Por lo tanto, parece equivocado creer que Píndaro estuviese pensando en el tesalio.

j) *Sch. in Pi. O. I, 97b* Drachmann

ἢ ὅτι μετὰ τριῶν, τοῦ πεινῆν, διψῆν, ἐστάναι, τέταρτον πόνον ἔχει τοῦτον, τὸ τῷ λίθῳ κολάζεσθαι.

O porque después de tres penalidades, hambre, sed y estar de pie, tiene este cuarta, el ser castigado con la roca.

El escoliasta considera que la expresión hace referencia a los cuatro posibles castigos que se aplicaron a Tántalo: situado en medio de la laguna de pie, pasa hambre y sed y, además, tiene suspendida sobre su cabeza una roca. De esta manera el comentarista aúna las dos versiones del castigo más extendidas.

⁹¹⁷ Para un estudio detallado sobre esta expresión vid. IV. 3.2.1. Píndaro, a) *Olímpica* I ad v. 60.

⁹¹⁸ Vid. nota supra

k) *Sch. in Pi. O. I, 97c* Drachmann

ἢ μετὰ τριῶν κατὰ ἕνα· ἔστι δὲ τὸ περὶ σῶμα, περὶ ψυχὴν, περὶ τὰ ἐκτός.

O después de tres uno por uno. Son lo que tiene que ver con el cuerpo, lo que tiene que ver con el alma y lo que tiene que ver con las cosas de fuera [es decir, con el mundo exterior].

En este caso el escoliasta da una explicación metafísica y metafórica basada en la doctrina platónica, que poco se ajustaría al sentido del texto pindárico.

l) *Sch. in Pi. O. I, 97d* Drachmann

ἢ μετὰ τριῶν κολάζεται, οἷς μετέδωκε τοῦ νέκταρος καὶ ἐξεῖπε τὰ μυστήρια τῶν θεῶν. ὁ οὖν Εὐριπίδης φησὶν ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον.

O es castigado junto a tres, a los que ha hecho participar del néctar y ha revelado los misterios de los dioses. Eurípides dice que tuvo una lengua desenfrenada, el más vergonzoso vicio.

Hace referencia a tres cómplices que Tántalo debió tener a la hora de robar el néctar y la ambrosía de los dioses y a los que también reveló los secretos de los dioses a los cuales el frigio tenía acceso por participar de su mesa. Es evidente que no existen datos en las fuentes que manejamos que nos hagan suponer que semejante versión del mito existía, más allá de la imaginación de este escoliasta o de su fuente.

m) *Sch. in Pi. O. I, 97e* Drachmann

ἢ ὅτι τριῶν οὐσῶν πρὸ τούτου βασάνων δι' ὧν τις ἀπώλλυτο, βρόχου, κωνείου, βαράθρου, οὗτος μετὰ τὸ ἀποθανεῖν καὶ διελθεῖν τὰ τρία διὰ τοῦ θανάτου, καὶ ἐν Ἅιδου κρίνεται.

O porque habiendo tres tormentos ante él, a través de los cuales se muere, la horca, la cicuta, el precipicio [el arrojar al condenado por un precipicio], él después de haber muerto y haber experimentado las tres cosas a causa de su muerte, también es juzgado en el Hades.

El escoliasta recoge tres posibles maneras de morir: la horca, la cicuta y ser arrojado desde un abismo. ¿Debemos deducir del escolio que Tántalo habría pasado por las tres antes de ser juzgado en los infiernos? No tenemos ninguna otra noticia al respecto.

n) *Sch. in Pi. O. I*, 97f Drachmann

ἐνιοι δὲ ὅτι τρία λέγεται καὶ κοινῶς τὰ πρὸς τὸν θάνατον συνεργοῦντα, ξίφος, ἀγχόνη, κρημνός· Σοφοκλῆς (fr. 908 Radt)· λύσω γὰρ εἰ καὶ τῶν τριῶν ἐν οἴσομαι. τέταρτον οὖν τοῦτον μετὰ τῶν τριῶν ὁ Τάνταλος τῶν εἰς τὸν θάνατον συνεργούντων προσείληφε πόνον τὸν τοῦ ὑπερκειμένου λίθου.

Según algunos, tres también se dice comúnmente que son las cosas que ayudan a morir, la espada, la horca y el barranco. Sófocles (fr. 908 Radt):

Porque lo liberaré aunque tenga que sobrellevar uno de los tres.

Tántalo tomó este cuarto castigo, el de la piedra suspendida, junto a los tres que ayudan a morir.

Lucas de Dios⁹¹⁹ comenta que la expresión “tres son las cosas que ayudan a morir” era un giro popular para aludir al suicidio, y esos tres procedimientos eran: la espada, la horca y el precipicio. Sin embargo, en alguna ocasión se le dio otra interpretación. Así, en algún momento se supuso que eran las tres maneras de morir que los Treinta ofrecían al condenado a muerte y que eran: espada, cuerda de ahorcar y cicuta (precisamente lo que se dice en el escolio anterior). Por tanto, el escoliasta sugiere que Tántalo, castigado con la roca, y acompañado de los tres procedimientos “que ayudan a morir” descritos en el *Sch. in Pi. O. I*, 97e habría recibido la muerte.

ñ) *Sch. in Pi. O. I*, 97g Drachmann

ἢ ὅτι τριῶν μερίδων οὐσῶν κατὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως κατὰ τοὺς ποιητάς, καὶ τοῖς μὲν εὐδαίμοσι μίαν ἔπεσθαι ἀγαθὴν, δύο δὲ κακάς, τοῖς δὲ δυσδαίμοσι τὰς τρεῖς φάυλας· ὅθεν καὶ τρισκακοδαίμονας καὶ τρισαθλίους

⁹¹⁹ Lucas de Dios (1983) 415, n. 236.

ἐν τῷ βίῳ τινὰς λέγεσθαι ἔν' ἣ οὖν ὁ νοῦς οὕτως, ὅτι δὴ ὁ Τάνταλος καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ταύτας δυστυχίας ἅς ὑπέστη κατὰ τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἐξ ἀνθρώπων γεγονώς, καὶ τετάρτην ὑφίσταται. καὶ ὅτι ἡ τοιαύτη γνώμη ἀσφαλὴς ἐστὶ, μαρτυρεῖ ἡμῖν καὶ αὐτὸς ὁ Πίνδαρος ἐν ἑτέροις λέγων (P. III 81): οἶσθα προτέρων ὅτι ἐν παρ' ἐσλὸν πῆματα σύνδυο δαίονται βροτοῖς ἀθάνατοι.

O porque habiendo tres partes en la naturaleza humana según los poetas, para los hombres felices hay una parte buena y dos malas y para los desgraciados las tres malas; por lo que se dice que hay algunos que son en la vida tres veces desafortunados y tres veces miserables. De ahí también el pensamiento de que Tántalo incluso después de estas tres desgracias a las que se sometió a lo largo de su vida humana, puesto que había nacido de hombres, también se somete a una cuarta. Y que este pensamiento es firme también el propio Píndaro nos lo atestigua diciéndonos en otro pasaje (P. III, 81): “sabes de los antiguos que junto a un solo bien los inmortales reparten a los humanos dos dolores juntos”.

El escoliasta parece servirse de especulaciones metafísicas basadas en ideas en las que lo bueno y lo malo tocan a uno según la naturaleza humana. Tántalo, por tanto, sería el ser más desgraciado al tocarle el máximo grado de desdichas.

- Escolios que refieren la expulsión de Pélope del cielo

o) *Sch. in Pi. O. I, 105b Drachmann*

<τοῦνεκά οἱ προῆκαν> ἀνήρπαστο μὲν ὑπὸ Ποσειδῶνος, τῷ δὲ τὸν Τάνταλον κλέψαι ταῦτα, τούτου χάριν ἐξέβαλον τὸν υἱὸν εἰς τὸ τῶν θνητῶν γένος·

“por esta razón lo expulsaron”: Había sido raptado por Poseidón, y por haber robado Tántalo eso expulsaron a su hijo (Pélope) al linaje de los mortales.

p) *Sch. in Pi. O. I, 105c Drachmann*

τουτέστι διὰ τοῦτο τὸν Πέλοπα πάλιν οἱ θεοὶ ἐξ οὐρανοῦ μετέστησαν εἰς ἀνθρώπους Ταντάλου δυσσεβήσαντος.

Es decir, por esto los dioses cambiaron de nuevo a Pélope del cielo a los hombres por haber sido impío Tántalo.

q) *Sch. in Pi. O. I, 105d Drachmann*

<τοῦνεκά οἱ> δαιμονίως τὴν ἱστορίαν μετεχειρίσατο, καί φησιν ὅτι διὰ τὴν ἀσέβειαν τοῦ Ταντάλου οἱ θεοὶ πάλιν ἐξ οὐρανοῦ τὸν Πέλοπα ἀπέστειλαν εἰς ἀνθρώπους, αὐτάρκη εἶναι ταύτην ἡγούμενοι τῷ Πέλοπι τιμωρίαν.

“por esta razón a él”: ha tratado la historia divinamente, y dice que por la impiedad de Tántalo los dioses de nuevo del cielo echaron a Pélope con los hombres, pensando que esto sería bastante castigo para Pélope.

Los tres escolios que acabamos de presentar comentan el v. 65 de la *Olímpica I*, en el cual Píndaro relata una de las inmediatas consecuencias de las impías acciones de Tántalo: Pélope fue expulsado del cielo. La versión pindárica había situado al hijo de Tántalo junto a los dioses cuando Poseidón, encaprichado de él, decidió raptarle y no cuando, tras ser descuartizado por su padre para un banquete, fue reconstruido por los Olímpicos. El motivo de la expulsión de Pélope fue que su padre robo el néctar y la ambrosía, no sólo a Poseidón, sino a los dioses en general. Tal acto de impiedad contra aquellos que le habían acogido a su mesa se saldó con el castigo eterno al padre y con la pérdida del privilegio celeste al hijo.

- Escolios que comentan el linaje de Pélope

r) *Sch. in Pi. O. III, 41c Drachmann*

τινὲς δὲ Κρονίου Πέλοπος, ὅτι Πλουτῶ θυγάτηρ Κρόνου ἐγένετο, ἢ συγκοιμηθεὶς ὁ Τάνταλος ἔσχε Πέλοπα.

Algunos (dicen) que Pélope era hijo de un descendiente de Crono, porque Plutó fue hija de Crono, tras yacer con la cual Tántalo tuvo a Pélope.

s) *Sch. in Pi. O. III, 41d Drachmann*

<Κρονίου Πέλοπος> ἦτοι ὅτι ἀπὸ Κρόνου εἶχε τὸ γένος ὁ Πέλοψ· Πλουτῶ γὰρ θυγάτηρ Κρόνου, ἥς Τάνταλος ὁ πατὴρ Πέλοπος.

“del Cronio Pélope”: o bien porque a partir de Crono Pélope obtenía su linaje. Pues Plutó era la hija de Crono, de la cual nació Tántalo, el padre de Pélope.

Ambos escolios surgen como comentario al epíteto Κρονίου que Píndaro ha aplicado a Pélope en su *Olimpica* III. Cada uno de ellos da una explicación posible para emparentar al hijo de Tántalo con el soberano titán. Para ambos el eslabón de unión es Plutó, a quien los escolios hacen hija de Crono. Otras fuentes, sin embargo, nos la documentaban como una oceánide⁹²⁰. El primer escolio considera a Pélope, como consecuencia de la unión entre Plutó y Tántalo, nieto de Crono. El segundo, por el contrario, hace al frigio hijo de la mismísima Plutó, por lo que Pélope sería biznieto del titán.

No obstante, consideramos que existe una razón más simple para entender por qué Píndaro ha aplicado el calificativo “Cronio” a Pélope que suponer genealogías no documentadas por otras fuentes, salvo éstas. Pues era aceptado desde época muy antigua que Tántalo era hijo de Zeus, quien a su vez lo era de Crono, por lo que no sería extraño que Pélope hubiese recibido el patronímico de su bisabuelo.

- Escolios que comentan la amenaza de la Helade

t) *Sch. in Pi. I. VIII, 17a* Drachmann

<παυσάμενοι δ' ἀπράκτων κακῶν:> τῶν δὲ ἀνωφελήτων λυπῶν καὶ πενθῶν ἀνάπαυσιν ἐσχηκότες γλυκύ τι παίζωμεν καὶ εἰς τὸν δῆμον ἀγάγωμεν μετὰ τοὺς πόνοους, ἐπειδὴ τὸν ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς ἡμῶν ἐπηρτημένον Ταντάλειον λίθον παρέτρεψέ τις θεῶν, τὸν ἀνυπομόνητον καὶ δεινὸν τῇ Ἑλλάδι πόνον· φησὶ δὲ τὸν Ξέρξου πόλεμον.

“librados de incurables infortunios”. Teniendo reposo de las inútiles penas y aflicciones, dediquémonos a dulces juegos y consuzcamos al pueblo después de los sufrimientos, puesto que alguno de los dioses ha desviado la piedra de Tántalo que estaba suspendida sobre nuestra cabeza, el insoportable y terrible trabajo para la Hélade; y se refiere a la guerra de Jerjes.

⁹²⁰ Vid. cap. VI. 1.2. Progenitores, tanto para la madre de Tántalo como para el padre.

u) *Sch. in Pi. I. VIII, 17b* Drachmann

ἄλλως. ἰστέον ὅτι μετὰ τὴν ἥτταν τῶν Περσῶν καὶ τὴν Ξέρξου στρατείαν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας ἐγράφη οὗτος ὁ ἐπίνικος· Ταντάλου γὰρ λίθον εἶρηκε μεταφορικῶς τὸν ἐπικρεμáμενον καὶ προσδοκώμενον τοῖς Ἕλλησι φόβον τῆς προειρημένης στρατείας, διὰ τὸ μυθολογεῖσθαι τῷ Ταντάλῳ λίθον ὑπαιωρεῖσθαι, καθάπερ καὶ Εὐριπίδης εἶρηκε (Or. 6-7)· κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον ἀέρι ποτᾶται καὶ τίνει ταύτην δίκην.

Otra explicación: Hay que saber que este epinicio fue escrito después de la derrota de los Persas y la expedición de Jerjes contra los griegos. Pues ha aludido a la piedra de Tántalo metafóricamente como el terror que causó a los griegos la expedición antes mencionada que pendía y se esperaba, a causa de la fábula de la piedra que estaba suspendida encima de Tántalo, como ha dicho también Eurípides (Or. 6-7):

anda revoloteando por los aires temiendo por la roca que gravita sobre su cabeza.

Ambos escolios se refieren al símil que hace Píndaro entre la angustia que debía sentir Tántalo creyendo que la roca que pende sobre él puede caer en cualquier momento con la amenaza que la invasión de los persas suponía para los griegos. No obstante, el miedo real al que se refería Píndaro en su epinicio no es al persa sino al griego propiamente, ya que los tebanos habían tenido una actitud propersa y temían las represalias ahora que los extranjeros habían sido derrotados.

IV. 7.4. ESCOLIOS A EURÍPIDES

Varios son los escolios a Eurípides en los que Tántalo es citado, todos ellos a los versos del *Orestes*.

Los primeros tres escolios que presentamos atestiguan la genealogía de Tántalo:

a) *Sch. in E. Or. 4, 10-31* Schwartz

<Διὸς πεφυκώς>: Τμώλου καὶ Πλουτοῦς υἱὸς ὁ Τάνταλος, Ταντάλου δὲ καὶ Εὐρυανάσσης Πέλοψ, Βροτέας, Νιόβη, [...].

<ἄλλως> οὐκ ἐνδοιάζουσά φησιν εἰ παῖς ἦν τοῦ Διὸς ὁ Τάνταλος, ἀλλ' ὀνειδίζουσα τῷ δαίμονι ὅτι τοὺς ἰδίους ἐκγόνους τοσοῦτον ἐν ταῖς δυσδαιμονίαις παρορᾷ

“Nacido de Zeus”: Tántalo es hijo de Tmolo y de Plutó, y de Tántalo y de Euriánasa nacen Pélope, Broteas, Níobe, [...].

Otro: Dice que no duda de que Tántalo era hijo de Zeus, pero reprocha a la divinidad que descuide hasta tal punto en las desgracias a sus propios descendientes.

El comentarista de este primer escolio recoge dos nombres de padres de Tántalo: Zeus, la versión más extendida y conocida desde la antigüedad, que recoge el propio Eurípides en su *Orestes* 5, y Tmolo, personaje del que nada se sabe salvo que era un rey lidio. Este escolio es la fuente más antigua que nos documenta este parentesco.

En cuanto a Plutó, fuentes tardías recogen la variante, que posteriormente se extiende, de que de ella, tras unirse a Zeus, nació Tántalo.

Varios son los nombres que la tradición baraja para la madre de los hijos de Tántalo. Aquí el escoliasta se decanta por Euriánasa, que se encuentra documentado en Plutarco, *Paralela minora* 313D, 11. Níobe y Pélope son los hijos comúnmente aceptados por las fuentes tal y como aquí refleja el escolio, sin embargo el escoliasta nos añade el nombre de Broteas, de cuya historia mítica nada sabemos.

b) *Sch. in E. Or.* 345, 4-5 Schwartz

ἀρχηγὸς γὰρ τῆς γονῆς ὁ Ζεὺς, ὅστις ἐφύτευσε Τάνταλον Πλουτοῖ συνελθών.

Porque Zeus es el fundador del linaje, quien engendró a Tántalo uniéndose a Plutó.

c) *Sch. in E. Or.* 987, 6 Schwartz

[...] Πέλοψ ὁ Ταντάλου τὸν Οἰνόμαον νικήσας [...].

... Pélope, el hijo de Tántalo, tras vencer a Enómao...

Ambos escolios reiteran parte de la información que ya nos aparecía en el *Sch. in E. Or.* 4, 10-31.

d) *Sch. in E. Or.* 1 Schwartz

<οὐκ ἔστιν <οὐδὲν> δεινόν>: τὸ δεινὸν ὄνομα γενικόν ἐστι, διαίρεται δὲ εἰς πάθος καὶ συμφοράν. καὶ πάθος μὲν λέγεται τὰ νοσήματα, συμφορὰ δὲ αἱ τοῦ βίου δυστυχίαι καὶ περιπέτειαί: οὔτε ἀκοῇ οὔτε θέᾳ ἔστιν οὕτω δεινὸν ὅπερ οὐχ ὑφίσταται τῶν ἀνθρώπων ἢ φύσις. τοῦτο δὲ φησι παρόσον ἔκτοπον καὶ ἀλλόκοτον ὑπέστη τιμωρίαν ὁ Τάνταλος· ἢ διὰ τὰς τοῦ γένους συμφοράς· ἢ δι' ἐαυτὴν ὥς ὅτι τλημόνως συνυποφέρει τῷ ἀδελφῷ τὴν τύχην·

“no es en absoluto terrible”. La palabra “terrible” es genérica, y se refiere al sufrimiento y a la fortuna. “Sufrimiento” designa las enfermedades, mientras que “fortuna” las desventuras y las vicisitudes de la vida. No es tan terrible ni para el oído ni para la vista lo que no soporta la naturaleza de los hombres. Dice esto porque Tántalo soportó un castigo extraordinario y distinto o a causa de las desgracias de su linaje, o refiriéndose a ella misma [Electra] porque con la mayor entereza sobrelleva junto con su hermano su destino.

El escoliasta pretende explicar los diversos significados de δεινόν, πάθος y συμφοράν. Sin embargo, δεινόν, que no tiene por qué tener un sentido negativo, lo adquiere por completo cuando se aplica a Tántalo y Electra y a los destinos de ambos.

e) *Sch. in E. Or.* 7, 1-6 Schwartz

<ἀέρι ποτᾶται>: ἐπεὶ διὰ γλωσσαλγίας ἤμαρτεν ὁ Τάνταλος, σιωπῇ αὐτὸν κολάζει ὁ Ζεὺς. οὔτε γὰρ ἐν οὐρανῷ αὐτὸν τιμωρεῖται, ἵνα μὴ συνδιαλέγηται θεοῖς ἢ λαλούντων ἀκούῃ, οὔτε ἐπὶ γῆς, ὅπως μὴ ἐξείποι τοῖς ἀνθρώποις

ἄτινα εἶδεν ἐν οὐρανῷ, οὔτε καθ' Ἄιδου, ὥς μὴ καὶ ἄλλους ὁρῶν
κολαζομένους ἀμαρτωλοὺς παραμυθοῖτο, ἀλλ' ἐν ἀέρι μετέωρον, ὅπως
μηδενὶ προσφθεγγόμενος μᾶλλον ἀνιῶτο.

“revolotea por el aire”: Puesto que Tántalo se equivocó con una charla sin fin, Zeus le castiga con el silencio. En efecto, no es castigado en el cielo para que no converse con los dioses o los escuche cuando hablan, ni en tierra para que no revele a los hombres lo que vio en el cielo, ni tampoco en el Hades, para que no se consuele viendo a los demás condenados pagar sus castigos, sino que (su castigo consiste) en estar suspendido en el aire, para que no sea ya más una molestia dirigiendo la palabra a nadie.

Este escolio surge al hilo del verso 7 del *Orestes* en el cual Eurípides describe a Tántalo suspendido en el aire, pagando su castigo, con una roca que pende sobre su cabeza. El comentarista añade que ese castigo se completaría con el silencio. Un silencio que debe ser entendido no tanto como la pérdida de las facultades del habla o la audición, sino como la imposibilidad de que se den las circunstancias que posibiliten su comunicación con nadie. Es decir, como parte del castigo Zeus deja suspendido a Tántalo en aire, lugar que no es el cielo, donde habitan los dioses y donde habría escuchado los secretos de los dioses, ni es la tierra, donde junto a los hombres podría haber revelado lo escuchado entre las divinidades, ni es el Hades, donde habría sentido un cierto consuelo al ver los castigos de los demás condenados (ya se sabe que “mal de muchos...”). En el aire no hay posibilidad de conversación ni relación con ningún otro ser, estaría solo y, por tanto, condenado al silencio según interpreta este escoliasta.

f) *Sch. in E. Or.* 982, 21-2 Schwartz

<πέτραν ἀλύσει>: διὰ τούτων καὶ παραδηλοῦται ὅτι ὁ Τάνταλος αὐτόθι εἶη
μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ αἰσθησιν ἔχων πάντων τῶν πεπραγμένων.

“a la piedra con cadenas”: a través de estas cosas también insinúa que Tántalo allí está entre la tierra y el cielo con conocimiento de todo lo que sucede.

Como el escolio anterior de nuevo se hace hincapié en recalcar que Tántalo paga su castigo en el aire, entre el cielo y la tierra.

g) *Sch. in E. Or.* 982, 11-20 Schwartz

<ἄλλως>: ἡ μὲν ἱστορία λέγει τὸν Τάνταλον ἀνατεταμέναις χερσὶ φέρειν τὸν οὐρανόν· νῦν δὲ ὁ Εὐριπίδης ἰδίως τὸν ἥλιον ἐπηρτῆσθαι λέγει αὐτῷ διάπυρον ὄντα μύδρον, ὅφ' οὗ καὶ δειματοῦσθαι αὐτὸν αἰεί. Ἀναξαγόρας δὲ πειθόμενος μύδρον αὐτὸν εἶναι λέγει. τινὲς δὲ κυρίως ἀκούουσι βῶλον χρυσὴν ἐπηωρῆσθαι τῇ κεφαλῇ τοῦ Ταντάλου. ὑφίσταται δὲ ὁ Εὐριπίδης ἐν τούτοις τὴν Ἥλεκτραν εὐχομένην ὅπως τῷ Ταντάλῳ ἀποδύρηται τὰ συμβάντα τοῖς προγόνοις αὐτῆς. ὅμοιον τοῦτο τῷ ἐν Πειρίθῳ [frg. 596 kannicht] 'σὲ τὸν αὐτοφυῆ τὸν ἐν αἰθερίῳ ῥόμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξαντα· οὐδὲν γὰρ διαφέρει ὑπὸ τῆς φύσεως εἰπεῖν πάντα διαπεπλέχθαι καὶ ὑπὸ ἀλύσεως ἐξηρτῆσθαι τοῦ λίθου.

Otro: La historia dice que Tántalo porta el cielo con sus manos tendidas hacia arriba. Ahora Eurípides en particular dice que el sol es una masa ardiente que está suspendida sobre Tántalo, por lo que también éste siempre está atemorizado. Siguiendo a Anaxágoras, dice que el sol es una masa ardiente. Algunos con fundamento dicen [por haberlo escuchado de otros] que una bola dorada está suspendida sobre la cabeza de Tántalo. Eurípides sitúa en este pasaje a Electra rogando que se lamente a Tántalo por lo que les ha sucedido a los antepasados de ella. Esto es semejante a lo que se dice en *Pirítoo* (fr. 593 Kannicht): “a ti, engendrado por ti mismo que formaste la naturaleza de todo en el torbellino etéreo”

Pues no hay ninguna diferencia entre decir que todas las cosas están entrelazadas por la naturaleza y que están suspendidas de la piedra por una cadena.

En relación con la polémica surgida de los versos 982-985⁹²¹ del *Orestes*, este escolio aporta la teoría de que la masa ardiente que Eurípides eleva sobre la cabeza de Tántalo es el sol y que esta idea la adquirió de Anaxágoras.

IV. 7.5. ESCOLIOS A ISÓCRATES

Conservamos únicamente un escolio que pertenece a la *Vida* de Isócrates que cita a Tántalo. En este caso nos confirma una vez más el parentesco entre nuestro personaje y Pélope:

⁹²¹ Vid. *com. ad hoc* en cap. IV. 3.3.6. Eurípides, b) *Orestes* 982-985.

Sch. in Isoc. Vita, 1, 135

Πέλοψ ὁ Ταντάλειος ἐς Πίσαν μολών·

Pélope, el hijo de Tántalo, que vino a Pisa.

IV. 7.6. ESCOLIOS A APOLONIO DE RODAS

Los escolios que aquí recogemos *a priori* nada tienen que ver con el mito de nuestro personaje, puesto que ambos hacen referencia a Lico, rey de los Mariandinos. Sin embargo, el escoliasta encuentra el punto de unión entre ambos personajes⁹²², como veremos:

a) *Sch. in A. R. II*, 724 Wendel

<Λύκοιο ῥέεθρα>: Λύκος ποταμὸς ὁμώνυμος τῷ βασιλεῖ, ῥεῖ δὲ διὰ τῆς τῶν Μαριανδυνῶν χώρας. <Ανθεμοεισίδα> δὲ ἀπὸ Ανθεμοεισίας τῆς Λύκου μὲν θυγατρὸς, γυναικὸς δὲ Δασκύλου τοῦ Ταντάλου υἱοῦ.

“lo que fluye del Lico”: el río Lico tiene el mismo nombre que el rey, y fluye a través de la tierra de los Mariandinos. Y “Antemoísida” se dice por Antemoisia, la hija de Lico, esposa de Dáscilo, el hijo de Tántalo.

b) *Sch. in A. R. II*, 752 Wendel

<οὐδ' ἄρα δηθὰ Λύκ<ον>:> Λύκον φησὶ τότε Μαριανδυνῶν βασιλεύειν, ὃς διὰ τὸ πρὸς τοὺς Βέβρυκας καὶ Ἄμυκον ἔχθος φιλοξένως τοὺς Ἀργοναύτας ὑπεδέξατο. φασὶ δὲ αὐτὸν υἱὸν εἶναι Δασκύλου τοῦ Ταντάλου καὶ Ανθεμοεισίας τῆς Λύκου τοῦ ποταμοῦ, [...].

“acaso no por un largo tiempo Lico”: Dice que Lico era entonces el rey de los Mariandinos, el que a causa de su enemistad con los bébrices y con Ámico recibió en su casa hospitalariamente a los Argonautas. Y dicen que Lico era hijo de Dáscilo, que a su vez era hijo de Tántalo, y de Antemoisia, hija del río Lico.

Lico, el rey de los Mariandinos, era hijo de Dáscilo y nieto del propio Tántalo. Este rey acogió hospitalariamente a los Argonautas cuando pasaron por

⁹²² Sin embargo, Apolonio no recoge en ningún momento en sus *Argonáuticas* el nombre de Tántalo.

su país e, incluso, tributó magníficos funerales a dos argonautas que acababan de morir, Tifis e Idmón, pues Lico, que había sufrido agresiones de sus vecinos los bébrices, estaba agradecido a los Argonautas por haber dado muerte a su rey, Ámico⁹²³.

Estos dos escolios presentan importantes novedades, pues son los únicos dos vestigios que nos aportan el nombre de Dáscilo como hijo de Tántalo, un dato que no encontramos en ninguna fuente literaria, como tampoco el nombre de Antemoisia, a quien el segundo esolio hace madre de Dáscilo a través de su relación con Tántalo.

IV. 7.7. ESCOLIOS A ELIO ARISTIDES

Sch. in Aristid., *Παναθηναϊκός* 133, 13

τοῖς ἐν Αἴδου καταδίκαις προσόμοια] κατάδικοι Αἴδου εἰσὶ Τάνταλος, Σίσυφος, Τιτυός, Ἰξίων, καὶ αἱ Δαναοῦ θυγατέρες. αἱ μὲν γὰρ κόσκινον κατέχουσιν εἰς τετραπημένον πίθον ἀντλοῦσι· Τάνταλος δὲ κολάζεται τῇ τοῦ ὕδατος φυγῇ καὶ τῷ ὑπὲρ κεφαλὴν λίθῳ· Ἰξίων δὲ τροχοῦ περιφορᾷ συνεχεῖ· Σίσυφος δὲ πρὸς κολωνὸν πέτρον ἀναγωγῇ καὶ ὀλίσθῳ· Τιτυός δὲ τῇ τῶν ἐγκάτων ὑπ' ὀφειῶν τρώσει. πάντες οὖν οὗτοι ἀπέραντα κάμνουσιν. [...].

“semejantes a los condenados en el Hades”: los condenados del Hades son Tántalo, Sísifo, Ticio, Ixión y las hijas de Dánao. Éstas, en efecto, con una criba llenan una tinaja agujereada. Tántalo es castigado con la huida del agua y con la roca sobre su cabeza. Ixión continúa con el movimiento circular de la rueda. Sísifo sube una roca hacia la cima que luego cae. Ticio es herido en las entrañas por unas serpientes. Todos estos cumplen trabajos eternos. [...].

El escoliasta nos aporta el nombre de los personajes mitológicos más famosos que formaban parte la lista de castigados, a propósito de que en el discurso XLVII Aristides nombra a los condenados en el Hades de manera

⁹²³ Grimal (1965) s.v. Lico.

general. Estos son Tántalo, Sísifo, Ticio, Ixión y las hijas de Dánao y de todos ellos da un pequeño resumen de en qué consistía la condena que debían sufrir. Destacamos de este comentario que el escoliasta ha recogido para el frigio una mezcla de las dos versiones que en un principio circulaban y describe a Tántalo pasando sed al no poder alcanzar el agua que se escapa entre sus dedos y a la vez angustiado por la roca que pende sobre su cabeza. No sabemos si este relato responde a un afán del escoliasta por no perder ninguna de las dos versiones del castigo que se venían alternando o, por el contrario, sigue la versión del doble castigo que se describía en una pintura de los infiernos de Polignoto⁹²⁴.

IV. 7.8. ESCOLIOS A LUCIANO

No fueron pocas las veces que Luciano citó a nuestro personaje en sus obras; no obstante, en los escolios sólo se comenta el siguiente pasaje de *La Travesía* en el que aparece Tántalo:

Sch. in Luc. La Travesía, 29, 2-8 Rave

<Τάνταλον>] λέγουσι γὰρ οἱ Ἕλληνες, ὅτι ὁ Τάνταλος ἄνθρωπος ὦν ἡξιώθη γενέσθαι τοῖς θεοῖς ὁμοτράπεζος. καὶ ἀκούων τὰ λαλούμενα παρ' αὐτῶν κατερχόμενος ἔλεγε τοῖς ἀνθρώποις καὶ διὰ τοῦτο οἱ θεοὶ ὀργισθέντες κολάζουσιν

αὐτὸν ἐν τῷ Ἄιδῃ· θεωρῶν γὰρ δένδρα πεπληρωμένα καρπῶν καὶ ποταμοὺς παραρρέοντας οὐδενὸς αὐτῶν δύναται γεύσασθαι· αὐτοῦ γὰρ προσιόντος ἐκεῖνα φεύγουσιν.

“Tántalo”: Los griegos dicen que Tántalo siendo un hombre tuvo el privilegio de ser compañero de mesa de los dioses y escuchando de éstos las cosas que hablaban al regresar a la tierra las contó a los hombres, y por esto los dioses se enfadaron con él y lo castigaron en el Hades: pues viendo árboles repletos de frutos y ríos que fluyen no puede probar ninguno, pues cuando él se acerca, esas cosas huyen.

⁹²⁴ Paus. X, 31, 12.

Refleja el escolio el enorme privilegio del que disfrutó Tántalo al compartir la mesa de los dioses, pero, al igual que veces anteriores, no nos aclara qué le llevó a merecerlo. Sí relata el motivo por el cual se ganó el suplicio en el Hades: divulgó los secretos de los dioses, de modo que se sigue la versión que ya popularizara Eurípides en su *Orestes*, y la condena que describe es la de la sed y el hambre, la misma versión que parece desprenderse en el contexto de la obra de Luciano⁹²⁵.

⁹²⁵ Vid. com. IV. 5.3.3. Luciano de Samosata, a) *La travesía o el tirano* 29, 5.

V. USO DEL MITO DE TÁNTALO EN LA LITERATURA LATINA

V. 1. INTRODUCCIÓN

Llegados a este punto sólo nos queda, por lo que a las fuentes se refiere, analizar con pormenor todas aquellas citas del mito de Tántalo que la tradición latina antigua nos ha legado⁹²⁶. Los resultados obtenidos en este capítulo nos mostrarán si hubo o no camino de continuidad entre las dos literaturas en el uso del mito de nuestro personaje, pero a la vez, cerrarán por fin un círculo en el cual, una vez analizados los cuatro grandes apartados, correspondientes Ixión y Tántalo y las dos literaturas, se establezcan lazos de unión entre ellos. Pues no podemos olvidar que ambos personajes tienen un aspecto esencial común, son ingratos, y un final común, aparecen en una lista juntos como castigados en el Hades eternamente.

Por lo que respecta a este gran apartado correspondiente a las citas de obras latinas que nombran a Tántalo, debemos decir que se diferencia del capítulo dedicado a Ixión en que el periodo que comprende nuestro estudio es algo más amplio. Abarca desde la época arcaica, pues Tántalo aparece nombrado de manera indirecta en sendos fragmentos de obras de Accio y Ennio, hasta el periodo post-clásico (I d.C). También se diferencia en el uso que los latinos hicieron del mito de Tántalo, pues el frigio fue un personaje que gozó de cierta notoriedad entre los prosistas, ya que aparece entre sus obras y hacen uso de él, al contrario que Ixión, personaje del que prácticamente no nos han llegado testimonios en prosa latina.

⁹²⁶ Una vez estudiadas todas las citas, pretendemos llegar a las mismas conclusiones que en varias ocasiones hemos manifestado, por lo que para no repetirnos innecesariamente nos remitimos a nuestra Introducción al uso del mito de Ixión en la Literatura latina. Cf. II. 1. Introducción.

V. 2. ÉPOCA ARCAICA

Los únicos testimonios de esta época en los que nos ha llegado el nombre de Tántalo pertenecen al género dramático, más concretamente a dos tragedias de los autores Accio y Ennio. Cada una de las citas de estos autores nos ha sido transmitida de manera fragmentaria, por lo que desconocemos cuál era el contexto en el que aparecía nombrado nuestro personaje y no tenemos constancia de si había referencias al mito del frigio propiamente. Sólo podemos deducir, a tenor de los fragmentos conservados, que se recurre a Tántalo en su papel de antepasado: ya sea para designar de manera genérica a sus familiares en la obra de Accio y como abuelo de Tiestes en la de Ennio.

V. 2.1. TRAGEDIA

V. 2.1.1. ACCIO

En uno de los discursos de Cicerón titulado *Sobre la naturaleza de los dioses*⁹²⁷ se inserta una cita atribuida a Accio en la que se nombra a los descendientes de Tántalo:

O miram aequitatem deorum: ferretne civitas ulla latorem istius modi legis, ut condemnaretur filius aut nepos, si pater aut avus deliquisset?

"quinam Tantalidarum internecioni modus
paretur, aut quaenam umquam ob mortem Myrtili
poenis luendis dabitur satias supplici?"

¡Oh, admirable equidad de los dioses! ¿Soportaría ciudad alguna que alguien propusiese una ley según la cual, al delinquir el padre o el abuelo, pudiera sufrir condena el hijo o el nieto?

¿Qué límite se ofrece al mutuo exterminio de los Tantálidas?

¿Qué saciedad de suplicio se dará jamás al sufrimiento de castigos a causa de la muerte de Mírtilo?⁹²⁸

⁹²⁷ III, 90, 7-13.

⁹²⁸ Traducción de Escobar Chico (1999).

No está claro a qué tragedia pertenecen estos versos, si al *Enómao* o al *Tiestes* de Accio, pero no tendría mayor relevancia para nuestro estudio si no fuese porque Cicerón remite como causante del exterminio de los tantálidas al propio Tántalo⁹²⁹. Es decir, que el funesto destino que deparaba a los descendientes de Tántalo era el pago por el delito que cometió su antepasado. Lo que no se puede discernir con exactitud es en cuál de las infracciones atribuidas a Tántalo estaría pensando Cicerón para determinar semejante herencia, si el delito de airear los secretos de los dioses o el del banquete caníbal. Podría tener cierta lógica que considerase éste último, pues el banquete caníbal conecta bien con sus descendientes los tantálidas Atreo y Tiestes. Atreo, emulando a su abuelo, sirvió asesinado a su sobrino, hijo de Tiestes, en un banquete⁹³⁰.

⁹²⁹ Dangel (2002², 113, 272-3) lo adscribe al *Enómao*. De ser así, el antepasado al que estaría refiriéndose Cicerón no sería Tántalo sino Pélope que, junto con Hipodamía, engañó a Mítilo, el auriga de Enómao, con la promesa de riquezas orientales, para que cambiase las clavijas del carro de su dueño por unas de cera con el fin de que éstas cediesen en la carrera y Pélope ganase. El desenlace fue fatal porque Enómao murió.

⁹³⁰ Cf. Ou. *Met.* VI, 240; Seneca, *Thyestes* 718; Hyg. *Fab.* LXXXVIII, 3; CCXLIV, 4, 2; CCXLVI, 1, 2. Cf. Belfiore (2000) 23-5.

V. 2.1.2. ENNIO

De entre los escasos fragmentos que nos han llegado de las tragedias de Ennio, el fr. 148, correspondiente al *Tiestes*, nombra a Tántalo:

TIESTES, fr. CXLIX Jocelyn

Tantalo prognatus Pelope natus qui quondam a socru
Oenomao rege Hippodameam raptis nactus nuptiis. [...].

Nieto de Tántalo, hijo de Pélope, el que una vez con engaño consiguió de su suegro, el rey Enómao, la mano de Hipodamía⁹³¹. [...]

No existe unanimidad entre los diversos estudiosos sobre en qué parte de la tragedia debían ir insertos estos dos versos. Se barajan diversas propuestas, entre las que se encuentran que pudiera tratarse de una respuesta del propio Tiestes a un coro de ξένοι, o que, por el contrario, se tratara de una presentación de este mismo personaje en el comienzo de la obra⁹³².

⁹³¹ Traducción de Segura Moreno (1984). Para la temática del fragmento vid. n. 929 de nuestro trabajo.

⁹³² Cf. Jocelyn (1969, 415-16), que recoge las diferentes propuestas.

V. 3. ÉPOCA CLÁSICA

V. 3.1. INTRODUCCIÓN

Tras un periodo en el que prácticamente no nos ha llegado ninguna mención de nuestro personaje, en la época clásica el mito de Tántalo comienza a gozar de cierta popularidad entre los autores latinos. Este es el caso de los poetas líricos y elegiacos como Lucilio, Horacio, Tibulo, Propercio y Ovidio, a quienes dedicaremos el apartado mayor de este capítulo, pues constituyen el grueso principal de autores de esta época que citan a Tántalo. En algunas de las referencias que estos autores hacen a Tántalo se menciona también a Ixión, y para ellas remitimos a la parte dedicada a Ixión, en la cual han sido estudiadas, salvo en el caso de que la cita de Tántalo aporte detalles relevantes y entonces será estudiada también en este apartado. Destacamos cómo Ovidio se ha servido de Tántalo no sólo en *Metamorfosis*, como hiciese con Ixión, sino que además lo ha utilizado en otras dos obras, *Amores* y *Arte de Amar*.

Queremos reflejar también que, a diferencia de lo que sucediese en el estudio de Ixión en la época clásica, en la cual no teníamos constancia de que Ixión hubiese sido citado por los prosistas, sin embargo sí lo fue Tántalo. Pues Cicerón tuvo a bien nombrar a nuestro personaje hasta en tres de sus obras.

Finalmente, queremos reseñar que, aunque las obras incluidas bajo el epígrafe de Appendix Vergiliana, *Culex* y *Aetna*, no corresponden a Virgilio propiamente, hemos decidido ubicar su estudio en el lugar que correspondería a una obra genuinamente virgiliana. El motivo se debe, tal y como venimos haciendo a lo largo de todo este trabajo con otras obras apócrifas, a que facilita enormemente su búsqueda y estudio dentro de este trabajo.

V. 3.2. POESÍA ÉPICA

V. 3.2.1. LUCRECIO

Aunque la obra de Lucrecio debería ser clasificada dentro de un apartado especial dedicado a la poesía filosófica, sin embargo, atendiendo a su métrica, no es infrecuente encontrarla catalogada como poesía épica. Hecho que resulta un tanto abusivo, pero que en nuestro caso sirve para que su estudio preceda al del resto de autores líricos y elegiacos que nombraron a Tántalo.

SOBRE LA NATURALEZA DE LAS COSAS III, 978-83.

Atque ea ni mirum quae cumque Acherunte profundo
prodita sunt esse, in vita sunt omnia nobis.
nec miser inpendens magnum timet aere saxum
Tantalus, ut famast, cassa formidine torpens;
sed magis in vita divom metus urget inanis
mortalis casumque timent quem cuique ferat fors.

Y, por supuesto, cada una de las cosas que proclaman que hay en el Aqueronte insondable, las tenemos todas en vida: el pobre Tántalo colgado no teme la roca enorme en los aires, según el cuento, embotado de absurdos terrores, sino que más bien en esta vida el vano temor a los dioses agobia a los mortales que recelan de los percances que a cada cual le pueda traer su suerte⁹³³.

Este fragmento de la obra pertenece a la parte capital del poema, aquella que centra el propósito fundamental que ha inspirado a Lucrecio la composición de la obra: negar que el infierno descrito por los poetas⁹³⁴ y pintores⁹³⁵ existió y liberar, así, a los hombres del terror de la muerte. Para ello va desvelando una serie de castigos infernales entre los que se encuentra los de Tántalo, Ticio, Sísifo, Las Danaides, etc., que según Lucrecio no tendrían como tales ninguna

⁹³³ Traducción de Socas Gavilán (2003).

⁹³⁴ Cf. Hom., *Od.* XI 576-600.

⁹³⁵ A partir de la descripción que hace Pausanias (X, 28-31) sabemos que Polignoto a mediados del siglo V pintó a los castigados infernales en los muros de la “Lesche” que los Cnidios mandaron construir en Delfos.

consistencia, sino que simplemente explican de manera alegórica la realidad transfigurada de la vida humana presa de las más violentas y desgarradoras pasiones. Esta polémica formaba un elemento esencial de la doctrina epicúrea⁹³⁶, pero no parece ser una invención de Epicuro, puesto que ya aparecía en Demócrito (B 297 Diels-Kranz). Pero sería en la época de Lucrecio cuando la polémica epicúrea debatía con más fuerza contra la creencia en las penas infernales considerándola inconsistente y carente de argumento, algo que compartirá con personalidades destacadas como Cicerón y posteriormente con Séneca⁹³⁷. La finalidad de Lucrecio con este tema dista mucho de reflejar la polémica suscitada en esta época entre la religión popular y los representantes del pensamiento libre de miedos, por el contrario, prevalece en este punto el interés de interpretar alegóricamente los castigos infernales⁹³⁸.

La primera de las interpretaciones simbólicas de las penas de ultratumba que da Lucrecio es la de Tántalo. El suplicio que aquí se menciona es el de la roca que amenaza con caer, un sentimiento de angustia que según Lucrecio se asemeja a aquel que poseen quienes viven siempre con el temor a ser castigados por los dioses y a que el destino les depare en cualquier momento algo malo⁹³⁹. Quizás el uso de esta versión del castigo por parte de Lucrecio en lugar de la que popularizó Homero (*Od.* XI 582-ss), la de la sed y el hambre, se deba a que le aportaba un mayor juego a la hora de darle una interpretación simbólica, puesto que es un castigo que producía al vivir con él sensación de mayor angustia que el de la sed y el hambre, que había sido identificado con la avaricia de poseer más de lo que se puede tener.

A continuación de Tántalo⁹⁴⁰, el castigo de Ticio es identificado con el amor y codicia insaciable que nos recome en vida, el de Sísifo con la pretensión de poder, siempre vana, y el de la Danaides como la incapacidad de contentarse con los bienes que se ofrecen. Todos estos remordimientos y castigos que

⁹³⁶ Epicur. III, 124.

⁹³⁷ Cic. *Tusc.* I, 5, 10; Seneca, *Ep. ad Luc.* 24, 18. Cf. Masson (1911) 402-4; Kenney (1971) 5.

⁹³⁸ Paratore - Pizzani (1960) 320-30.

⁹³⁹ Cf. Kenney (1971) 222, *ad vv.* 978-1023.

⁹⁴⁰ *Vv.* 986-1023.

tememos en vida por nuestras maldades y que con la imaginación prolongamos más allá, nos hacen infernal esta vida⁹⁴¹.

⁹⁴¹ García Calvo (1997) 278 *ad vv.* 978-1023. Para una mayor información acerca de este pasaje cf. Jocelyn (1986) 43-56.

V. 3.2.2 APPENDIX VERGILIANA

Las dos obras que aquí recogemos quiso la tradición atribuírselas a Virgilio, pero hoy en día los estudios las excluyen de la lista de obras de nuestro autor. Aun así ambas muestran diversos usos del mito de Tántalo en la literatura latina:

a) *CULEX*, 240-2

Ad Stygias reuocatus aquas uix ultimus amni
restat nectareas diuum qui prodidit escas,
gutturis arenti reuolutus in omnia sensu.

Llamado a las aguas estigias, apenas toca el río la cabeza del que reveló el alimento de los dioses, el néctar, cabeza que hace girar en todas direcciones con la garganta seca⁹⁴².

Aunque no se nombra directamente a Tántalo, es evidente que estos versos aluden a su castigo más famoso, el de la sed. Esta cita se encuentra inmersa en un pasaje de la obra en el cual se hace una extensa descripción del Hades y de sus moradores; por tanto, resultaba del todo adecuado para ambientar lo que se está relatando, la lista de condenados infernales, entre los que se encuentra Tántalo, y una breve descripción de sus castigos; junto a Tántalo son mencionados Oto, Efialtes, Ticio, Sísifo, las Danaides y Medea, entre otros⁹⁴³.

Lo más destacable de estos versos es el motivo que argumenta el autor de esta obra como causa de que Tántalo pague su castigo: *nectareas diuum qui prodidit escas*. El verbo *prodidit* usado aquí resulta muy esclarecedor a la hora de interpretar este pasaje, ya que su significado “reveló” se asocia claramente con uno de los delitos que el mito atribuía a Tántalo, el de revelar los secretos de los dioses. En este caso se dice que el objeto de revelación fue el alimento de los dioses, por tanto en el v. 241 se estarían aunando dos de las versiones más tradicionales del origen del castigo, la revelación de los secretos de los dioses y

⁹⁴² Traducción de Soler Ruiz en Vidal Pérez – Recio García – Soler Ruiz (1990).

⁹⁴³ Hemos hecho notar a lo largo de este trabajo cómo es un recurso habitual entre los diversos autores griegos y latinos hacer uso de la lista de castigados en el Hades como parte de la propia descripción del lugar en el que se hallan. Cf. III. 2.5. El castigo.

el robo del néctar y la ambrosía para dárselos a los mortales. De modo que según esta cita Tántalo no sólo habría dado el alimento de los dioses a los hombres, sino que sería él el único culpable de que todos conocieran que los alimentos que consumen los dioses son el néctar y la ambrosía.

b) *ETNA*, 81-2⁹⁴⁴

sollicitant illi te circum, Tantale, poena
sollicitantque siti;

Aquellos (los poetas) te atormentan en torno tuyo, Tántalo, con un castigo y te atormentan con la sed⁹⁴⁵.

El autor de esta obra intenta demostrar cómo los poetas, llevados por su gran poder de invención, para describir cómo es el interior de la tierra se sirven de toda clase de historias concernientes a quienes habitan allí. Este es el motivo por el cual relatan los castigos de los condenados infernales, no sólo el de Ticio o el de Ixión, como vimos en el apartado correspondiente a este personaje, sino también el de Tántalo. Resulta cuanto menos curioso el que el autor del *Etna* considere que el origen de estos castigos esté en una invención poética y eluda con ello de toda responsabilidad de los castigados y a los dioses como autores del castigo.

⁹⁴⁴ Para los problemas de autoría y datación vid. nuestro comentario *ad hoc* en II. 2.2.1. Virgilio, d) Appendix vergiliana: *Etna* 81-82.

⁹⁴⁵ Traducción de Soler Ruiz en Vidal Pérez – Recio García – Soler Ruiz (1990).

V. 3.3. POESÍA LÍRICA Y SATÍRICA

V. 3.3.1. LUCILIO

En una sátira de Lucilio encontramos mencionadas las desdichas de Tántalo:

Sátira III, 140 Marx = III, 31 Charpin.

Tantalus, qui poenas ob facta nefantia, poenas
pendit

Tántalo, quien paga castigos a causa de hechos criminales, los paga...

Con los pocos datos que esta cita nos aporta nos es imposible dilucidar a cuál de los castigos que se le atribuyen a Tántalo se está haciendo referencia, así como difícil nos resulta imaginar cuál de las causas posibles le llevó a ser castigado. Debemos por tanto suponer que bajo el significado de *ob facta nefantia* se está haciendo referencia a una de las dos versiones de los delitos del frigio más extendidas: al robo que llevó a cabo Tántalo del néctar y la ambrosía para dársela a los hombres, o bien al asesinato de su propio hijo para dárselo como plato principal a los dioses en un banquete. Se podría pensar también que con *hechos criminales* se esté haciendo referencia no a un delito único sino a la unión de varios delitos. Esto resultaría un tanto problemático ya que no existen noticias anteriores en ningún autor en las cuales se diga que Tántalo cumple castigo por llevar a cabo diversos delitos. En mi opinión, teniendo en cuenta que el autor ha utilizado el calificativo *nefantia*⁹⁴⁶ y no otro, me inclinaría más a pensar que los *hechos criminales* a los que se refiere serían el asesinato de su propio hijo para probar la omnisciencia de los dioses en el banquete caníbal al que fueron invitados. Además, esta teoría podría ser sostenida si, como dice Charpin⁹⁴⁷, estos versos de Lucilio surgieron como parodia de una de las tragedias sobre los Atridas que escribió Accio, ya sea *Tiestes* o *Enómao*, en las

⁹⁴⁶ Precisamente por el uso de este término en lugar de *nefanda* es que nos ha llegado este fragmento.

⁹⁴⁷ Charpin (1978) 240-1.

que con toda probabilidad se mencionaba o, incluso, se describía el banquete caníbal.

V. 3.3.2. HORACIO

Por tres veces encontramos recogido el nombre de Tántalo entre las obras de Horacio, la primera de ellas:

a) *ODA* II, 18, 32-40

aequa tellus
pauperi recluditur
regumque pueris, nec satelles Orco
callidum Promethea
revexit auro captus. hic superbum
Tantalum atque Tantalī
genus coercet, hic levare functum
pauperem laboribus
vocatus atque non vocatus audit.

La misma tierra cubre a los míseros y a los hijos de reyes y el satélite de Orco ni a cambio de oro soltó al astuto Prometeo. Preso Orco al soberbio Tántalo retiene y a su prole, pero al pobre lo alivia en sus trabajos haya sido por él llamado o no⁹⁴⁸.

Esta oda es una exaltación de la *mediocritas*, es decir, de la vida exenta de las preocupaciones que conllevan las riquezas y la vida pública. Considera Horacio que el poseer mayores o menores riquezas en vida no depara un final distinto, para todos espera la muerte y tras ella todos seremos enterrados sin hacer distinciones entre ricos o pobres⁹⁴⁹. Como ejemplo de ello Horacio recuerda cómo Prometeo o el mismo Tántalo están bajo custodia de Orco, el demonio de la muerte, aunque el frigio haya sido en vida un hombre muy rico, pues su riqueza llegó a ser proverbial⁹⁵⁰. Con el calificativo *superbum* Horacio hace un guiño a la versión tradicional del mito que relata cómo se ganó un castigo eterno, aunque no nos da detalles el poeta sobre en qué acto de soberbia podría estar pensando, ya que las posibilidades son varias: el banquete caníbal

⁹⁴⁸ Traducción para las *Odas* y los *Epodos* a cargo de Fernández Galiano en Fernández Galiano - Cristóbal López (2004⁴).

⁹⁴⁹ Tema recurrente en Horacio cf. *Odas* I, 4, 13-14; II, 3, 21-24.

⁹⁵⁰ Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

con el fin de poner a prueba a los dioses o, por el contrario, abusar de los dioses pidiendo más de lo que le correspondía y ya le habían dado.

b) *EPODO XVII*, 65-6

Optat quietem Pelopis infidi pater
egens benignae Tantalus semper dapis,(...).

Descansar el padre del desleal Pélope desearía,
Tántalo, privado del dulce yantar;

La cita de Tántalo que aquí recogemos forma parte de una lista de condenados eternos, en la que tras él son nombrados los castigos de Prometeo y Sísifo. Todos ellos son ejemplos de quienes sufren y querrían dejar de hacerlo. En este caso Horacio ha optado por recoger, entre los dos castigos posibles atribuidos a Tántalo, el de padecer sed y hambre.

c) *SÁTIRA I*, 1, 68-9

Tantalus a labris sitiens fugientia captat
flumina (...).

Tántalo sediento intenta alcanzar los ríos que huyen de su boca⁹⁵¹.

Esta sátira versa sobre aquellos hombres que se dejan llevar por la codicia de poseer cada vez más. Era de esperar, en consecuencia, que el autor nombrara a Tántalo por dos motivos: en primer lugar, porque nuestro personaje es tradicionalmente uno de los paradigmas míticos de la codicia, famoso por querer de los dioses más de lo que le correspondía. Por tanto, es un ejemplo muy representativo del tipo de hombre codicioso del que habla Horacio en los vv. 61-2:

at bona pars hominum decepta cupidine falso
'nil satis est', inquit, 'quia tanti quantum habeas sis':

⁹⁵¹ Traducciones de Silvestre Landrobe (2000).

Y buena parte de los humanos por codicia cae en el error. <<Nada es bastante>>, dice, <<que tanto tienes, tanto vales.>>

Y, en segundo lugar, porque su castigo, la sed, es un ejemplo de las consecuencias que puede acarrear tener una codicia desmesurada: que se aplique un castigo que consista en sufrir por no poder alcanzar aquello que tanto se desea. El considerar que alguien que sufre un deseo insaciable de codicia “padece el castigo de Tántalo”, tal y como ya se apunta aquí, terminará convirtiéndose en un uso proverbial en autores como Luciano y Eusebio de Cesarea⁹⁵², quienes, como si de una enfermedad más se tratase, dicen que una persona puede padecer Ταντάλειον πάθος.

⁹⁵² Vid. capítulos de este trabajo dedicados a Luc. *Bis. Acc.* y Eus. *VC*.

V. 3.4. POESÍA ELEGÍACA Y MITOLÓGICA

V. 3.4.1. TIBULO

ELEGÍAS I, 3, 73-80

Como vimos en la parte dedicada a Ixión, Tibulo recoge en una misma cita los nombres de Ixión, Ticio, Tántalo y las Danaides como ejemplos de personajes que han sido castigados en el infierno. Algo que no tendría mayor relevancia, puesto que está dentro de la tradición, si no fuese porque a todos ellos se les castiga como pago por haber pecado contra el amor. Esta acusación resulta evidente en Ixión, que intentó violar a Hera, en Ticio, que lo intentó también con Leto⁹⁵³, y, finalmente, en las Danaides, quienes mataron a sus maridos en la misma noche de bodas. Sin embargo el caso de Tántalo es diferente. Existen cuatro variantes bien conocidas del origen del castigo de Tántalo, tal y como hemos ido desarrollando en este trabajo: los delitos de revelar los secretos de los dioses, servir a su hijo como plato principal en un banquete en el que participaban los dioses, robar el néctar y la ambrosía a los dioses para dársela a los hombres o, por último, esconder el perro de oro robado del templo de Zeus en Creta, pero ninguna de estas acusaciones tiene nada que ver con un delito de amor. Por lo tanto se podría pensar que Tibulo no habría estado muy acertado al incluir a Tántalo en este catálogo.

Sin embargo Cairns en su obra *Tibullus: a Hellenistic poet at Rome*⁹⁵⁴ considera que sí existe un motivo amoroso por el cual se pueda condenar a Tántalo. Cairns argumenta que de no existir ningún motivo amoroso para condenarle, con toda facilidad Tibulo habría prescindido de Tántalo de la misma manera que omite a Sísifo, otro de los personajes mitológicos típicos de las escenas de inframundo, presumiblemente porque ninguna ofensa erótica se le podía atribuir⁹⁵⁵. Por lo tanto, en opinión de Cairns, la presencia del cuarto y

⁹⁵³ Homero, *Od.* XI 576; Ps. Apollod. *Bibl.* I, 23, 2; Clem. Al. *Stomata*, I, 21, 107, 2, 1; Gal. *De placitis Hippocratis et Platonis* III, 7, sec. 30; VI, 80, sec. 2; Nonn., *D.* XX, 77; Eust. *Commentarii ad Homeri Iliadem*, I, 421, 14; *Commentarii ad Homeri Odysseam* I, 278, 37; *Sch. in Hom.* η, 324; *Sch. in Luc. Iconf.* 20, sec. 17, 1.

⁹⁵⁴ Cairns (1979) 54-7.

⁹⁵⁵ Cf. Grimal (1965) s. v. Sísifo.

anómalo mito del frigio en este pasaje le sirve a Tibulo para lanzar a sus lectores el desafío de adivinar sus intenciones.

En este caso las ofensas de Ixión, Ticio y las Danaides son seleccionadas y descritas de una manera que aportan las pistas necesarias para descifrar qué ofensa de Tántalo tenía en mente Tibulo. Los primeros dos pecadores, Ixión y Ticio, ambos atentaron contra diosas y, a su vez, no sólo ofendieron a Júpiter, ya que Juno era su esposa y Leto una de sus amantes, sino que, y esto parece más importante, han violado la ley de amor que prescribe reciprocidad en la relación⁹⁵⁶. Las Danaides, por el contrario, ofendieron directamente a Venus (v. 79), diosa del amor e hija de Júpiter que aparece como psicopompa en el comienzo de la descripción de un Elisio sólo para los enamorados (vv. 58-ss). Lo cual refuerza la idea de que los personajes que se encuentran en el infierno son infractores contra el amor y en última instancia ofenden también a Zeus. Y del mismo modo, Tibulo nos estaría sugiriendo que, como estos criminales, Tántalo debió de cometer un delito de tipo erótico que ofendió a un dios y que repercutió en Júpiter de alguna manera, como parte injuriada. Para resolver el problema, Cairns aporta un mito poco conocido que recoge todos estos requerimientos y que podría ser el que Tibulo tuviese en mente: aquel en el que Tántalo rapta a Ganimedes, el que fue más tarde el amante de Zeus. Esta versión aparece recogida entre otros⁹⁵⁷ en el escolio *in Il.* XX, 234d:

Μνασέας (fr. 30 Müller) μέν φησιν ὑπὸ Ταντάλου ἡρπάσθαι καὶ ἐν κυνηγεσίῳ πεσόντα ταφῆναι ἐν τῷ Μουσίῳ Ὀλύμπῳ κατὰ τὸ ἱερὸν τοῦ Ὀλυμπίου Διός,
Mnáseas cuenta que (Ganimedes) fue raptado por Tántalo y tras caerse en la persecución fue enterrado en el Olimpo misio junto al santuario de Zeus Olímpico,

También en Eusb. *Chron.* (Helm, I, p. 57. 17):

ob raptum Ganymedis Troi patri Ganymedis et Tantalos bellum exortum est, ut scribit Fanocles (fr. 4 Powell) poeta.

A causa del rapto de Ganimedes se alzó una guerra entre Tros, el padre de Ganimedes, y Tántalo, como escribe el poeta Fanocles.

⁹⁵⁶ Se trata de un motivo muy antiguo que tuvo su auge en la época arcaica. Cf. Bonanno (1973) 110-123.

⁹⁵⁷ Phanocl. fr. 4; Syncellus 305, 11 Bonn; Erot. 1, 11, 2; Tz. *sch. ad Lycophr.* 355.

En estos textos vemos cómo Tántalo ha cometido una ofensa erótica que también perjudica a Zeus en última instancia. Como apunta Cairns, es interesante marcar que la última fuente del mito sea no sólo Mnáseas sino también Fanocles, un poeta helenístico que creó y compiló en sus *Ἐρωτες ἢ Καλοί* una completa gama de leyendas sobre relaciones homosexuales en la que aparecían dioses y héroes, y que fue conocido por haber influido en los poetas elegíacos romanos, de modo que a Cairns no le sorprendería ver en Tibulo un nuevo caso de su influencia. Sin embargo, aún encontramos una fisura en este argumento: ninguna fuente relata que Tántalo fuese enviado al infierno por el rapto de Ganimedes. De modo que habría que suponer que esto sería una adición de Tibulo. En opinión de Cairns, se trataría de un desafío intelectual del poeta a sus lectores, consistente en primer lugar en tomar nota de Ixión y las Danaides, el primero y el último de los mitos, y aplicarlos al caso de Ticio. Una vez hecho esto y habiendo deducido que Ticio era exactamente el mismo tipo de criminal que Ixión y las Danaides, se esperaría que el lector fuese más allá y reconociera el crimen erótico de Tántalo contra Ganimedes, semejante al de los otros tres. Por último, el lector podría dar el paso final y entender que tanto Ixión, como Ticio y Tántalo, atentaron contra distintos personajes, objetos del afecto de Zeus, y que por ello Tibulo sitúa a Tántalo en el Hades junto con los otros a causa de su ofensa erótica. Pues, como Cairns argumenta en su obra, la comunicación de este tipo entre el poeta y su audiencia encuentra paralelos a menudo en algunas áreas del arte de Tibulo⁹⁵⁸.

Posteriormente, Masaracchia (1982) se dedicó a precisar y profundizar la interpretación de Cairns, convencida de que partía de una gran lógica. Para esta autora la alusión al rapto de Ganimedes por parte de Tántalo y la consecuente guerra por tal acto, habrían aparecido hipotéticamente por primera vez en Fanocles. A esta concatenación de sucesos (rapto – guerra) en la descripción que habría hecho el autor helenístico Mnáseas, se sumaría la muerte de Ganimedes.

⁹⁵⁸ Cairns (1979) 36-63.

Por otra parte, Diodoro Sículo es IV, 74, 4⁹⁵⁹ se refiere a la guerra ente Tántalo e Ilo, hermano de Ganimedes, pero sin ninguna alusión a un posible enamoramiento del frigio hacia el joven.

Para Masaracchia probablemente en la tradición existían versiones paralelas en las cuales unas hablaba de la guerra entre Tántalo, rey de Lidia, y su vecino Ilo, rey de Troya, y otras versaban sobre el amor de Tántalo por Ganimedes. Quizás, Fanocles unió por primera vez el motivo de la guerra con el del amor, vinculando también como desenlace la muerte de Ganimedes, y, Tibulo, por tanto, habría aludido a esta versión en su elegía I, 3.

Por su posición en la serie, pues los lazos de unión entre Ixión y Ticio parecen claros, el nombre de Tántalo sugiere que deba ponerse en comparación con el delito cometido por las Danaides. Éstas habían seguido una misma consecución de sucesos: los actos cometidos con violencia amorosa, la consecuente guerra y, finalmente, la muerte de los amantes. Por ello tanto Tántalo como las Danaides tienen castigos, aunque opuestos, de la misma naturaleza: el primero se esfuerza por reunir un poco de agua y, por el contrario, las segundas pierden toda aquella que ya tenían.

Sin embargo, en mi opinión, existe la posibilidad de simplificar toda esta discusión y pensar que todos estos personajes formen parte una vez más del entramado de la descripción del Hades, como lista de los condenados eternamente, independientemente de que exista un motivo mayor que los una que esto mismo, como parte imprescindible de la descripción del pasaje infernal, de la misma manera que en versos anteriores Tibulo nombra a los negros ríos (v. 68) como parte de la geografía infernal o a quienes allí habitan como a Tisifón (v. 69) y el negro Cerbero (v. 71).

⁹⁵⁹ Texto, traducción y comentario en el capítulo *ad hoc* de nuestro trabajo.

V. 3.4.2. PROPERCIO

Propertio también recoge entre sus libros de elegías el nombre de Tántalo:

a) *ELEGÍAS* II, 1, 65-70

hoc si quis vitium poterit mihi demere, solus
Tantaleae poterit tradere poma manu;
dolia virgineis idem ille repleverit urnis,
ne tenera assidua colla graventur aqua;
idem Caucasia solvet de rupe Promethei
bracchia et a medio pectore pellet avem.

Si alguien pudiera quitarme este vicio, él solo
podría colocar las manzanas en la mano de Tántalo,
él mismo llenaría los toneles con los cántaros de las Danaides,
para que los tiernos cuellos no sufrieran el agua inacabable,
él desataría los brazos de Prometeo del peñasco caucásico
y ahuyentaría al ave del medio de su pecho⁹⁶⁰.

El nombre de Tántalo es usado por Propertio, junto con otros condenados a pagar castigos eternos, como las Danaides y Prometeo, como ejemplo de aquello que es imposible de solucionar (*adynaton*). Propertio considera que la enfermedad del amor es tan imposible de curar como acabar con los castigos eternos de estos condenados; si alguien lograra curarlo tendría tanto poder que sería capaz de librar a estos personajes míticos de los castigos que les atormentan. En cuanto al personaje de Tántalo, Propertio recurre a la versión del castigo más extendida, la de la sed y el hambre, aunque en este caso tan sólo haga mención del hambre que padece al no poder alcanzar los frutos que están cerca de él.

⁹⁶⁰ Esta traducción como las del resto de las *Elegías* de Propertio recogidas aquí pertenecen a Bauzá (1987).

b) *ELEGÍAS* II, 17, 5-10

vel tu Tantalea moveare ad flumina sorte,
ut liquor arenti fallat ab ore sitim;
vel tu Sisypnios licet admirere labores,
difficile ut toto monte volutet onus;
durius in terris nihil est quod vivat amante,
nec, modo si sapias, quod minus esse velis.

Ya puedes conmoverte por la suerte de Tántalo junto al agua,
mientras el líquido, alejándose de su boca reseca, burla su sed;
o ya, es lícito, admires las fatigas de Sísifo,
cuando mueve su pesada carga por todo el monte;
nada hay más duro en la tierra que vivir como amante
ni si algo sabes, lo que menos querías ser.

Los dos castigos de condenados en el infierno, el de Tántalo y el de Sísifo, sirven a Propertio para ilustrar los sufrimientos de los enamorados. El amor no correspondido, las promesas incumplidas, constituyen suplicios más grandes que los que sufrieron los paradigmáticos condenados. Pero pese a todo Propertio afirma que seguirá siendo fiel a su amada⁹⁶¹.

c) *ELEGÍAS* IV, 11, 23-28

Sisyphe, mole vaces; taceant Ixionis orbes;
fallax Tantaleo corripere ore liquor;
Cerberus et nullas hodie petat improbus umbras;
et iaceat tacita laxa catena sera.
ipsa loquar pro me: si fallo, poena sororum
infelix umeros urgeat urna meos.

Sísifo, descansa de tu roca; se silencien las ruedas de Ixión;
déjate atrapar, engañosa agua de Tántalo;
y que hoy el cruel Cerbero no ataque a ninguna sombra

⁹⁶¹ Moya del Baño - Ruiz de Elvira Prieto – Puche López (2001) 307, n. 382.

y su cadena repose floja en el cerrojo callado.

Yo misma me defenderé: si miento, que el suplicio de las hermanas,
el cántaro funesto, pese sobre mis hombros.

Este fragmento fue estudiado anteriormente en el apartado correspondiente a Propercio de la parte dedicada a Ixión⁹⁶². En esta elegía Cornelia, noble matrona romana, ligada a la familia de Augusto, se dirige, después de morir, a su esposo e hijos, para darles consejos, a la vez que aprovecha para alabar su vida, la cual estaba muy en consonancia con la moral propugnada por Augusto. En este contexto Cornelia hace una descripción del Hades y de los personajes que allí moran y solicita que, en el momento en que ella va a hablar, todos se detengan y la escuchen, incluidos los castigados eternos. Esta petición que hace Cornelia de que todo se detenga para escucharla recuerda una escena, que parece haberse gestado entre los autores latinos, en la que el propio Orfeo consigue también que los moradores infernales paren por un momento de hacer sus trabajos. Es una escena que aparece ya en Virgilio en *Geórgicas* IV, 484 y en Horacio *Oda* III, 11, 21, aunque en sus obras no se menciona el nombre de Tántalo, sino sólo el de Ixión. Sin embargo, posteriormente, también Tántalo cesará de padecer su castigo por la llegada de Orfeo en Ovidio, *Metamorfosis* X, 42 y en Séneca, *Hércules en el Eta*, 1075-ss⁹⁶³. Pero la escena que aquí nos presenta Propercio difiere de la escena de Orfeo en que no es el bardo quien aparece en los infiernos, sino la propia Cornelia exigiendo que todos se detengan y la escuchen como muestra de la importancia de las palabras que va a pronunciar.

⁹⁶² Vid. cap. II. 2.4.2. Propercio, b) *Elegías* IV, 11.

⁹⁶³ Vid. nuestro comentario a estas obras.

V. 3.4.3. OVIDIO

A diferencia de Ixión, que tan sólo era nombrado por Ovidio en las *Metamorfosis*, el nombre de Tántalo, por el contrario, lo encontramos en muchas de sus obras. Bien es verdad que la inmensa mayoría de estas citas sirven para designar el parentesco entre Tántalo y alguno de sus descendientes, ya sean hijos, nietos o biznietos⁹⁶⁴.

En este apartado dedicado a la figura de Tántalo en las obras de Ovidio tan sólo estudiaremos aquellas citas que nos aportan una mayor información sobre el personaje de Tántalo.

a) *AMORES* II, 2, 41-44

α) Adspicis indicibus nexas per colla catenas?

squalidus orba fide pectora carcer habet.

quaerit aquas in aquis et poma fugacia captat

Tantalus—hoc illi garrula lingua dedit.

¿Ves a los delatores encadenados por el cuello? Un oscuro calabozo mantiene encerrados a los hombres en los que no se puede confiar. Tántalo busca agua en el agua e intenta alcanzar las frutas que se le escapan: esto le dio su lengua charlatana⁹⁶⁵.

Ovidio expresa su opinión acerca de aquellos que son capaces de guardar un secreto y de los que no. Aquellos que sí lo hacen dice Ovidio que recibirán un trato privilegiado, frente a los que no son capaces de mantener a salvo un secreto, que deberán pagar por ello:

conscius adsiduos commissi tollet honores—

quis minor est autem quam tacuisse labor?

ille placet versatque domum neque verbera sentit;

ille potens—alii, sordida turba, iacent. (II, 2, 27-30)

⁹⁶⁴ *Am.* II, 8, 13; *Ep.* 8, 45; 8, 66; 17, 54; *Met.* VI, 211 y 240; XII, 626; *Fast.* II, 627; V, 307; *Tr.* II, 1, 385; *Pont.* IV, 16, 26; *Ib.* 434.

⁹⁶⁵ Todas las traducciones de esta obra pertenecen a Cristóbal López (1989).

El cómplice de un secreto obtendrá frecuentes ventajas, ¿y qué menos trabajo hay que callarse?; el que así obra es visto con agrado, va de un lado a otro de la casa y no recibe azotes, goza de poder; en cambio otros, muchedumbre despreciable, viven postergados.

Como ejemplo de quien no ha sabido mantener un secreto a salvo y por ello es castigado cita a Tántalo. Él es un claro ejemplo de las consecuencias que acarrea no ser de fiar. Ovidio para referirse a este defecto de Tántalo habla de *su lengua charlatana*, lo que nos recuerda al v. 10 del *Orestes* de Eurípides: ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, uno de los textos que contribuyeron a cimentar el carácter proverbial de la charlatanería de Tántalo. Si la expresión que Eurípides aplica al frigio no precisaba con qué versión del mito de Tántalo tenía relación ese desenfreno de la lengua (si a la que nos aporta *Regresos*, fr. 10 Bernabé, en la que el error de Tántalo fue exigir a Zeus poseer todo aquello que poseían los dioses, o bien a una versión posterior que atribuía a Tántalo divulgar los secretos de los dioses a los hombres⁹⁶⁶), Ovidio, en cambio, se decanta, sin ninguna duda, por considerar como motivo de su castigo el divulgar los secretos de los dioses. Esta versión del motivo del castigo de Tántalo surge en una época más tardía y la encontramos por primera vez en Diodoro Sículo IV, 74. Este mismo uso de Tántalo como famoso charlatán por parte de Ovidio se puede ver también en *Arte de Amar* II, 605-6.

b) *AMORES* III, 12, 30

Otra cita de Tántalo en la obra de Ovidio *Amores* la encontramos en el libro III, 12, 30:

proditor in medio Tantalus amne sitit.

El traidor Tántalo pasa sed en medio de un río.

Ovidio inserta esta alusión al castigo de Tántalo junto a la de otros personajes que son ejemplo de mitos inventados por los poetas⁹⁶⁷. Considera nuestro autor que parte de la culpa de lo que se cuenta en las historias míticas es

⁹⁶⁶ Vid. cap. IV. 3.3.6. Eurípides, a) *Orestes* 4-10.

⁹⁶⁷ Vid. comentario V. 3.2.2. Appendix vergiliana, a) *Culex* 240-242.

a causa de los poetas que se inventan estas historias porque no tienen por oficio decir la verdad como el historiador:

Nec tamen ut testes mos est audire poetas;
malueram verbis pondus abesse meis. (III, 19-20)

De todas formas, no es costumbre oír a los poetas como si fuesen testigos: hubiera preferido que no se tuvieran en cuenta mis palabras⁹⁶⁸.

Resulta curioso que de entre las abundantes citas que del mito de Tántalo hace Ovidio en sus obras siempre recoge la versión del castigo de la sed y el hambre y no menciona, por el contrario, la versión de la roca; quizás esto se deba a que para Ovidio era el castigo más conocido de los aplicados tradicionalmente a Tántalo y el que, sin duda, debía darle un mayor juego en sus composiciones.

c) *ARTE DE AMAR* II, 603-606

La cita de Tántalo que encontramos en esta obra de Ovidio resulta ser semejante a la estudiada en *Amores* II. En ambas Ovidio pone de manifiesto la importancia de ser discreto y guardar los secretos, y la gravedad del acto de aquellos que los airean. Es por ello apropiado que en este contexto se haga referencia a Tántalo y al uso proverbial de su charlatanería, ya que, entre otras cosas, pasó a la posteridad por ser castigado eternamente tras haber divulgado los secretos de los dioses:

Exigua est virtus praestare silentia rebus:
At contra gravis est culpa tacenda loqui.
O bene, quod frustra captatis arbore pomis
Garrulus in media Tantalus aret aqua!

Poco merito tiene guardar algo en secreto, pero inversamente es muy grave delito decir lo que debe callarse. ¡Oh, cuán merecido se tiene el charlatán de Tántalo que, sin haber podido coger las manzanas del árbol, se abraza de sed en medio del agua!⁹⁶⁹

⁹⁶⁸ Esta cita recuerda un pasaje de la *Poética* de Aristóteles (9, 1451 a-b)

d) *METAMORFOSIS* IV, 456-459

Hasta en cinco ocasiones encontramos recogido el nombre de Tántalo en las *Metamorfosis* de Ovidio. La primera de ellas en el libro cuarto:

surrexere deae; sedes scelerata vocatur:
viscera praebebat Tityos lanianda novemque
iugibus distentus erat; tibi, Tantale, nullae
deprenduntur aquae, quaeque inminet, effugit arbor; (...)

La Mansión recibe el nombre de la de los Impíos: Ticio ofrecía sus entrañas para ser despedazadas y estaba extendido a lo largo de nueve yugadas; por ti, Tántalo, ningún agua es apresada y el árbol que sobre ti pende escapa,⁹⁷⁰ (...)

Esta cita de Tántalo se enmarca en el relato que hace Ovidio de un viaje al Hades. En su paso por el inframundo va describiendo cómo es este lugar (vv. 432-446) y quiénes habitan allí. Se nombra a Cerbero, las Erinis y una larga lista de condenados⁹⁷¹, entre los que se encuentra Tántalo sufriendo el castigo de padecer sed y hambre eternas. La utilización de la lista de condenados para describir parte de la geografía infernal es ya un tópico muy frecuente⁹⁷², tanto que el propio Ovidio nos dice que “La Mansión recibe el nombre de la de los Impíos”.

e) *METAMORFOSIS* VI, 171-173

En el libro VI, 146-ss. de las *Metamorfosis* Ovidio recoge el relato de Níobe y la muerte de sus hijos a manos de los hijos de Leto. Es en este episodio donde encontramos alusiones a Tántalo, algo que nos resulta de lo más esperable puesto que él es el padre de la protagonista:

⁹⁶⁹ Traducción de Cristóbal López (1989).

⁹⁷⁰ Las traducciones de esta obra que a lo largo de este capítulo recojo pertenecen a Álvarez Morán - Iglesias Montiel (2005⁷)

⁹⁷¹ En esta lista se encuentra citado también Ixión, vid. com. II. 2.4.3. Ovidio, b) *Metamorfosis* 461-466.

⁹⁷² Cf. III. 2.5. El castigo.

aut cur colitur Latona per aras,
numen adhuc sine ture meum est? mihi Tantalus auctor,
cui licuit soli superiorum tangere mensas;

¿O por qué es honrada Latona en los altares y mi divinidad está todavía sin incienso? Mi progenitor es Tántalo, el único a quien le ha sido permitido probar la mesa de los dioses.

La propia Níobe nos relata en primera persona cuáles son sus antepasados y por ello nombra a su padre Tántalo, del que nos añade la información de que tuvo el privilegio de compartir la mesa de los dioses. Estas palabras pronunciadas por Níobe le sirven a Ovidio para mostrarnos a la hija de Tántalo altiva, soberbia, orgullosa y, según ella, digna de recibir culto como la propia Latona. El que así sea se lo proporciona entre otras cosas⁹⁷³, continúa diciendo, el linaje del que descende y que su propio padre fue el único que compartió la mesa con los dioses. Níobe siente cómo este privilegio adquirido por su padre debe ser extensible a sus propios hijos, como si le aportase un estatus social superior, suficiente para encontrarse entre aquellos dignos de recibir culto. De su padre Tántalo sólo nos cuenta que fue un gran privilegiado por ser comensal de los dioses, pero lo que no nos dice es cómo acabó su relación con ellos, pues es algo que no le interesa dar a conocer, si pretende mostrar tan ilustre ascendencia. En la genealogía que Níobe aporta, emparenta a Tántalo con Júpiter, siguiendo así la versión más extendida y la más antigua⁹⁷⁴. En cuanto a su madre, nombra a Dione, la hija de Atlante y de Pléyone, lo cual nos resulta novedoso, ya que no tenemos ninguna otra cita anterior que nos confirme esta noticia. Posteriormente la encontramos de nuevo en Higino, pero con toda seguridad siguiendo esta cita de Ovidio. Como no tenemos más noticias sobre el nombre de la madre de Níobe, deberíamos suponer que su madre en la versión más extendida sería la misma que la que se atribuye tradicionalmente a Pélope, Euriánasa.

⁹⁷³ Vv. 172-184.

⁹⁷⁴ Vid. cap. VI. 1.2. Progenitores.

f) *METAMORFOSIS* VI, 210-213

En este relato de la historia de Níobe que hace Ovidio encontramos otra alusión a su padre Tántalo. Se trata del verso 213, donde Níobe es comparada con su padre, ambos por ser considerados unos charlatanes:

nec dolor hic solus; diro convicia facto
Tantalus adiecit vosque est postponere natis
ausa suis et me, quod in ipsam reccidat, orbam
dixit et exhibuit linguam scelerata paternam.'

Y no es éste mi único dolor: a ese funesto hecho la Tantálide ha añadido injurias y se ha atrevido a posponeros a vosotros a sus hijos, y a mí, cosa que caiga sobre ella misma, me ha llamado sin hijos y con su crimen ha dado muestras de la lengua de su padre.

Por qué Leto considera que Níobe se excede en sus palabras, ella misma lo explica. En cuanto al padre de Níobe, Tántalo, Leto se está refiriendo indudablemente a la revelación de los secretos de los dioses cuando compartía la mesa con ellos y, por ello, adquirió su fama de charlatán, un uso paradigmático de Tántalo frecuente en Ovidio, tal y como hemos desarrollado en los apartados anteriores y que, como defecto familiar, parece que Ovidio está dispuesto a recordar que se hereda.

g) *METAMORFOSIS* VI, 407-408

Más adelante en este mismo libro VI Ovidio brevemente recuerda cómo Pélope posee un hombro de marfil a causa de haber sido servido como manjar en el banquete que su padre ofreció a los dioses. Una descripción que en último caso se remonta a la que Píndaro hace del banquete en su *Olímpica* I, 37-58:

corporeusque fuit; manibus mox caesa paternis
membra ferunt iunxisse deos,

Cuentan que después los miembros, troceados por las manos de su padre, los unieron los dioses, (...)

h) *METAMORFOSIS* X, 40-44

En el libro X de las *Metamorfosis* encontramos la última cita del nombre de Tántalo en esta obra:

Talia dicentem nervosque ad verba moventem
exsanguis flebant animae; nec Tantalus undam
captavit refugam, stupuitque Ixionis orbis,
nec carpsere iecur volucres, urnisque vacarunt
Belides, inque tuo sedisti, Sisyphus, saxo.

Mientras él decía tales cosas y tañía las cuerdas que acompañaban su canto, las almas sin sangre lloraban; y Tántalo no trató de alcanzar la huidiza agua, y la rueda de Ixión se quedó parada, y las aves no desgarraron el hígado, y las Bélides desatendieron sus vasijas, y te sentaste en tu roca, Sísifo.

Esta cita ya ha sido estudiada en la primera parte de este trabajo dedicada a Ixión⁹⁷⁵, puesto que es una cita común a ambos personajes. En ella encontramos un dato totalmente novedoso, ya que se nos relata cómo tuvieron un momento de paz los condenados al cesar sus castigos en el Hades. Con el canto de Orfeo por un momento la rueda de Ixión se paró y el ansia por aplacar su sed que se apoderaba de Tántalo se calmó.

i) COLOFÓN

Tres son las imágenes que a grandes rasgos podemos extraer de las diversas citas que Ovidio hace de Tántalo:

La primera de ellas es que considera que fue su naturaleza charlatana la que le llevó a contar a los hombres lo que vio cuando vivía con los dioses. La consecuencia funesta fue que se ganó por ello un suplicio entre los condenados en el Hades. Esta falta que popularizó Eurípides, se encarga Ovidio de demostrar que puede pasar de padres a hijos ya que la hija de Tántalo, Níobe, también la ha heredado, cuando habló más de lo debido contra la diosa Leto.

⁹⁷⁵ Vid cap. II. 2.4.3. Ovidio, c) *Metamorfosis* X, 40-44.

La segunda imagen que podemos extraer de sus citas del mito de Tántalo es que Ovidio se decanta como consecuencia de sus faltas el que fuera castigado a padecer sed y hambre y no otro castigo, ya sea motivado por su lengua charlatana, el banquete caníbal (*Met.* VI, 407-8) o ambas causas. No recoge, sin embargo, en ningún momento la condena de la roca, aunque, no obstante, le parece que todas estas historias de castigos podrían llegar a ser un invento de sus antecesores los poetas⁹⁷⁶.

Y finalmente, nuestro poeta contribuye a fomentar la aparición de diversos tópicos literarios cuando transmite la imagen del frigio en el Hades junto al resto de sus compañeros. Así lo hace cuando recurre a la lista de condenados para describir parte de la geografía infernal, un uso tan repetido, que el mero nombre de los castigados servirá para saber que se está en el Hades sin necesidad de nombrarlo⁹⁷⁷. Y por otro lado, con ejemplos como el de *Met.* X, 40-4, en el que Orfeo consigue que se detengan los castigos, se gesta entre los autores latinos⁹⁷⁸ un nuevo motivo literario que no habíamos encontrado en toda la literatura griega: el cese temporal de las condenas.

V. 3.4.4 CONCLUSIONES A LA POESÍA LÍRICA Y ELEGÍACA

No sólo nos aportaron los líricos y elegíacos latinos los usos del mito de Tántalo más habituales y recogieron en sus obras las partes de su historia más populares, sino que también lo presentaron bajo un prisma diferente como paradigma de nuevas situaciones. Tal es así, que Tibulo nos lo presenta formando parte de una lista de personajes míticos, que no está compuesta únicamente en razón del hecho de ser condenados infernales, sino más precisamente por haber cometido delitos en los que se ve involucrada una relación amorosa, aunque no esté muy claro si Tántalo debe pertenecer por sí mismo a esta lista. Del mismo modo, bajo esta luz nueva el castigo de Tántalo es

⁹⁷⁶ *Amores* III, 12, 30.

⁹⁷⁷ Vid. cap. III. 2.5. El castigo. Aunque el comentario se encuentra en la primera parte de este trabajo dedicado a Ixión, es aplicable también a nuestro personaje Tántalo.

⁹⁷⁸ Por la llegada de Orfeo: Verg. *G.* IV, 481-4; Hor. *C.* III, 11; por otros motivos Prop. IV, 11, 23; Seneca, *Medea* 743-4.

puesto de ejemplo junto al de otros condenados para engrandecer las cuitas de amor. Pues Propertio asegura que estar enamorado y todo lo que conlleva es mucho peor que pagar una condena eterna en el Hades.

No obstante, estos grandes maestros del uso de la mitología, como fueron los líricos y elegíacos latinos, además retomaron además de la historia mítica de Tántalo aquellos episodios tan conocidos que se habían convertido o llegarían a tener un uso proverbial, tales como la fama de su riqueza (Hor. *C.* II, 18), su afán de codicia y el sentimiento de desasosiego que esto le generaba (Hor. *Sat.* I, 1) o su charlatanería (Ov. *Am.* II, 2, 41-4; A.A. II, 603-6) que fue la causa de su desdicha.

V. 3.5. FILOSOFÍA Y ORATORIA

V. 3.5.1. CICERÓN

Cicerón nos ofrece una gran selección de citas que aluden a Tántalo y a su historia mítica:

a) *DEL SUPREMO BIEN Y DEL SUPREMO MAL* I, 60, 1-4

accedit etiam mors, quae quasi saxum Tantalos semper impendit, tum superstitio, qua qui est imbutus quietus esse numquam potest.

Añádase también la muerte, que, como el peñasco de Tántalo, nos amenaza constantemente y, además, la superstición, que no concede reposo a quien está dominado por ella⁹⁷⁹.

Cicerón, describiendo la doctrina epicúrea, explica cómo el alma está afectada por una serie de causas que no la dejan hallarse en calma y reposo, entre las que se encuentra la muerte. La perspectiva de la muerte en el hombre hace que se considere una amenaza perpetua que afecta directamente al bienestar del alma y la compara Cicerón con la piedra de Tántalo, que pende continuamente sobre su cabeza.

Esta imagen resultaba ya habitual en la literatura griega: cualquier miedo o amenaza que pudiese afectar al hombre se asimilaba con frecuencia a la angustia que habría sentido Tántalo al sentir la roca revoloteando sobre su cabeza. Así Arquíloco⁹⁸⁰ evocaba la amenaza que pesaba sobre la isla de Tasos, si sus habitantes cedían a la anarquía. El propio Píndaro⁹⁸¹ recurre a la misma imagen de angustia ante la sensación de que la guerra se acerca para los griegos ante la amenaza persa o el propio Dion Crisóstomo en su obra *Diógenes*⁹⁸² equipara la angustia del frigio con la que siente el tirano que cree ser atacado en

⁹⁷⁹ Traducción de Herrero Llorente (1987).

⁹⁸⁰ Vid. com. IV. 2.3.1. Arquíloco.

⁹⁸¹ Vid. com. IV. 3.2.1. Píndaro, b) *Ístmica* VIII, 7-11.

⁹⁸² VI, 54-5; vid com. *ad hoc*.

cualquier momento. De manos de Cicerón pasa a la literatura latina convertida ya en un uso más o menos proverbial la imagen de la piedra de Tántalo.

b) *DISPUTACIONES TUSCULANAS* I, 10, 1-5

Dic quaeso: num te illa terrent, triceps apud inferos Cerberus, Cocyti fremitus, travectio Acherontis, 'mento summam aquam attingens enectus siti' Tantalus? tum illud, quod 'Sisyphus versat saxum sudans nitendo neque proficit hilum?'

Dime una cosa, por favor. ¿Te aterrorizan las leyendas sobre el Cerbero infernal de tres cabezas, el fragor del Cocito, la travesía del Aqueronte, de Tántalo que con el mentón toca la superficie del agua agotado por la sed? ¿O la de Sísifo hace rodar la piedra con fatiga y sudor sin avanzar ni siquiera una pulgada?⁹⁸³

Este fragmento de las *Tusculanas* recoge parte de la polémica suscitada por la doctrina epicúrea, la cual estaba en contra de la creencia en las penas infernales, ya que las consideraba inconsistentes y carentes de base, de modo que a quienes creían en ellas sólo aportaba una vida de sufrimientos. De este modo Cicerón, junto con otras figuras relevantes como Lucrecio⁹⁸⁴ y Séneca⁹⁸⁵, representa la actitud del pensamiento libre de miedos frente a quienes mantenían la creencia en la ultratumba, bien presente en las manifestaciones de la religión popular.

La aparición de Tántalo en esta obra es, una vez más, parte indispensable para la descripción del mundo de ultratumba. Igual que cita los ríos infernales y otros personajes habituales como el resto de condenados, los jueces del Hades o el propio Cerbero, se sirve Cicerón de nuestro personaje para localizar el mundo de los muertos. En este caso, Cicerón se ha servido de unos versos de una tragedia desconocida, en los cuales se describían los castigos de Tántalo y de Sísifo, de acuerdo con las versiones más extendidas. En concreto del frigio sigue la versión de la sed, la más habitual encontrada entre los autores ya desde época

⁹⁸³ Traducción de Medina González (2005).

⁹⁸⁴ III, 978-1023.

⁹⁸⁵ *Ep. ad Luc.* 24, 18.

helenística, frente a la de la roca que se encontraba con mayor asiduidad en la época clásica.

c) *DISPUTACIONES TUSCULANAS* IV, 35, 6-12

Dentro de las *Disputaciones Tusculanas* de Cicerón encontramos otra cita del nombre de Tántalo:

Quid autem est non miserius solum, sed foedius etiam et deformius quam aegritudine quis adflactus debilitatus iacens? cui miseriae proxumus est is qui adpropinquans aliquod malum metuit exanimatusque pendet animi. quam vim mali significantes poetae impendere apud inferos saxum Tantalum faciunt 'ob scelera animique inpotentiam et superbiloquentiam.'

¿Qué hay en realidad no sólo más penoso, sino también más degradante y vergonzoso, que una persona afectada, debilitada y postrada por la aflicción? Quien se halla más próximo a este tipo de infelicidad es quien tiene miedo de algún mal que se aproxima y se encuentra desanimado y desasosegado. Los poetas, para indicar esta fuerza del mal, hacen que en los infiernos una roca penda sobre Tántalo: “como castigo por sus crímenes, por la falta de dominio de su alma y por la soberbia de sus palabras”.

Cicerón cita a Tántalo como ejemplo de ser humano que se encuentra afectado por la aflicción y el miedo, algo que a ojos de nuestro autor parece lo más degradante y vergonzoso. Esta aflicción que sufre Tántalo proviene de una piedra que, según Cicerón, es el resultado de una invención de los poetas, es decir, que los poetas de una manera alegórica comenzaron a hablar de la piedra de Tántalo cuando querían referirse a un mal que pendía sobre alguien. De este modo vemos cómo el símil de la piedra de Tántalo como amenaza, que tan productivo ha sido en la literatura griega, se ha asimilado también en la literatura latina.

Además, a tenor de las citas de Cicerón podemos observar que, según lo que pretenda comunicar, este autor hace uso del castigo de la sed o la roca. Algo, por otra parte, muy habitual, puesto que por esta época eran muy populares una y otra versión y otra del castigo.

d) *SOBRE LOS DEBERES* III, 84, 8-85, 1

'Multi iniqui atque infideles regno, pauci benivoli' inquit Accius. At cui regno? quod a Tantalo et Pelope proditum iure optinebatur. Nam quanto plures ei regi putas, qui exercitu populi Romani populum ipsum Romanum oppressisset civitatemque non modo liberam, sed etiam gentibus imperantem servire sibi coegisset?

“El reino tiene muchos adversarios e infieles, pocos partidarios benévolos” dice Accio. Pero, ¿de qué reino lo dice? De un reino que procedía legítimamente por herencia de Tántalo y de Pélope. Pues, ¿cuántos más enemigos piensas que tuvo este rey qua había oprimido al pueblo romano con el ejercito de los romanos y obligó a que le sirvieran a él una ciudad no sólo libre, sino dueña y señora de todo el mundo?⁹⁸⁶

Los nombres de Tántalo y Pélope vienen a colación del verso del que se hace eco Cicerón, atribuido a Accio⁹⁸⁷ y del que no tenemos constancia a qué tragedia pertenecía. Ribbeck⁹⁸⁸ sugiere que, en vista del contexto, pertenezca al *Atreo*, *Los Pelópidas* o *Clitemnestra*⁹⁸⁹. La utilización del nombre de Tántalo en esta cita tiene un empleo un tanto marginal con respecto al resto de los usos del mito de Tántalo que podemos encontrar en este autor y en el resto, ya que Cicerón recurre a él como ejemplo de personaje mítico que poseía un reino antiguo e ilustre que perteneció a los Tantálidas por derecho propio, frente al de César que lo ha tomado a la fuerza⁹⁹⁰. La comparación entre uno y otro le sirve a Cicerón para demostrar que gobernar un reino requiere tener un gran cuidado ante los enemigos, puesto que si Accio dice que Tántalo y Pélope los tuvieron, aun habiendo adquirido su reino legítimamente, cuánto más deberá cuidarse César de sus enemigos⁹⁹¹.

En cuanto a qué reino perteneciente a Tántalo y Pélope se esta refiriendo Accio, no podemos pronunciarnos con exactitud, pues míticamente se les

⁹⁸⁶ Traducción de Guillén Cabañero (1989).

⁹⁸⁷ Accio trag. 651 Ribbeck.

⁹⁸⁸ Ribbeck (1962).

⁹⁸⁹ Respecto a esta tragedia, por la comparación del verso atribuido a Accio con las palabras de Clitemnestra en el *Agamenón* de Esquilo vv. 807 ss: γνώση δὲ χρόνῳ διαπευθόμενος / τὸν τε δικαίως καὶ τὸν ἀκαίρως / πόλιν οἰκουροῦντα πολιτῶν.

⁹⁹⁰ En la literatura griega Libanio (*Decl.* 6, 2, 5) también lo consideraba ejemplo de un linaje ilustre, vid. cap. IV. 5.3.4. Libanio.

⁹⁹¹ Cf. Dyck (1996) 606.

atribuía Lidia o, posteriormente, el Peloponeso, reino que pasó por herencia a los hijos de Pélope, Atreo y Tiestes. Si tomamos como posible la pertenecía de este verso a una de las tragedias propuestas por Ribbeck, suponemos que se estaría refiriendo al reino que perteneció a los descendientes de Pélope, es decir el reino de los Pelópidas y los Atridas, ya que las tres propuestas de tragedia giraban en torno a éstos.

V. 4. ÉPOCA POSTCLÁSICA

V. 4.1. INTRODUCCIÓN

El apartado que nos disponemos a comenzar se encuentra profundamente conectado con el capítulo I. 3. Época postclásica, dedicado a la figura de Ixión, pues gran parte de los autores y obras que estudiamos de esta época citan conjuntamente tanto al tesalio como a Tántalo. Por ello, en el caso de que la cita haya sido comentada con anterioridad, hemos decidido nombrar sólo el autor y la obra y remitir en nota al capítulo en el que se estudió, salvo que aporte información relevante en el uso del mito de Tántalo, en cuyo caso se dedicará su propio capítulo.

Nuestro personaje tiene representación en muy diversos autores, tal es así que hemos dividido las citas, como viene siendo habitual en nuestro trabajo, por géneros literarios. En primer lugar, estudiaremos la poesía épica, donde encontramos hasta cinco citas de Tántalo en la *Tebaida* de Estacio. Le sigue el capítulo más extenso dentro de este periodo, el dedicado a las tragedias de Séneca, quien hizo uso del mito de Tántalo en siete de ellas. Se debe destacar de entre éstas la tragedia *Tiestes*, donde el frigio aparece en escena como un personaje más y no como una mera alusión a su mito. A su vez la obra *Apocolocyntosis* de este autor ha quedado desligada de este apartado por tratarse de poesía satírica y ha constituido por sí sola un capítulo aparte.

Por lo que respecta a la Fábula, su representante es Fedro, mientras que la Mitografía está representada por Higino, autores que ya estudiamos para el personaje de Ixión. Finalmente, destacamos en esta época la aparición de Tántalo en el género de la Novela en una cita que nos aporta Petronio y en la prosa filosófica con Apuleyo. Para ambos Tántalo será paradigma de quien nunca se sacia y desea más.

V. 4.2. POESÍA ÉPICA

V. 4.2.1. ESTACIO

Son numerosas las citas de Tántalo que encontramos en la *Tebaida* de Estacio, algunas de ellas muy interesantes y otras tan sólo como modo de nombrar a sus descendientes. Éste último es el caso de II, 436; IV, 576 y X, 578. Por otro lado el nombre de Tántalo sirve también para designar la ciudad de Argos, lugar en el cual reinaron los descendientes de Pélope, hijo de Tántalo:

me Tantaleis consistere tectis
quae tandem inuidia est? I, 579-80.

¿Por qué ahora te da envidia que yo permanezca en la moradas tantálidas?

a) *TEBAIDA* I, 245-247

hanc etiam poenis incessere gentem
decretum; neque enim arcano de pectore fallax
Tantalus et saevae periit iniuria mensae.'

A este pueblo he decidido atormentar con castigos, del fondo de mi corazón no ha desaparecido el impostor Tántalo y la injuria del cruel banquete.

Estas palabras son pronunciadas por Júpiter en una escena en la que él y Juno discuten a causa de la guerra que se avecina. Júpiter increpa que los argivos serán aniquilados porque él mismo así lo quiere, ya que no olvida uno de los grandes crímenes que se cometieron en esta familia: el banquete caníbal que preparó Tántalo a los dioses. La conexión entre Tántalo y los argivos, designación correspondiente a todos los ciudadanos del Peloponeso, viene a través de su hijo Pélope, quien tras casarse con Hipodamía controló hegemonícamente todo el Peloponeso, reino que posteriormente pasó a su hijo Atreo y de éste a su hijo Agamenón. Por lo tanto, Zeus considera a Tántalo como parte de esta dinastía y, por ello, su delito afecta también a los argivos.

b) *TEBAIDA* IV, 537-539

quis enim remeabile saxum
fallentesque lacus Tityonque alimenta uolucrum
et caligantem longis Ixiona gyris nesciat?

¿Quién no conoce la roca que vuelve a caer
y el agua del lago engañosa y a Ticio que alimenta a las aves
y a Ixión al que se le enturbia la vista con los grandes giros?

Este pasaje se encuentra dentro de una descripción del Hades que hace la sacerdotisa de Febo, Manto. En esa narración se cita parte de la geografía infernal como el Aqueronte, el Fleguetonte, la laguna Estigia, así como también personajes que moran allí: las Euménides, Minos, el juez de Creta, los monstruos del Erebo, la Escila, los Centauros y los Gigantes. En esta detallada lista de habitantes del Hades no podía faltar, por supuesto, la típica lista de condenados así como sus conocidísimos suplicios infernales. Los dos primeros castigos corresponden a Sísifo y a Tántalo (a quien se alude con tan sólo nombrar a la laguna que continuamente le engaña, pues cuando cree poder alcanzar el agua para beber, ésta se desvanece) seguidos de Ticio e Ixión⁹⁹².

c) *TEBAIDA* VI, 280-282

Tantalus inde parens, non qui fallentibus undis
inminet aut refugae sterilem rapit aera siluae,
sed pius et magni uehitur conuiua Tonantis. VI, 280.

Luego aparece Tántalo, no como quien aguarda con impaciencia a las olas que engañan o se aferra al vacío de las ramas que huyen con el aire, sino piadoso y como comensal del gran Tonante.

⁹⁹² Para un mayor comentario de esta cita vid. cap. II. 3.2.2. Estacio, b) *Tebaida* IV, 537-540.

Este pasaje pertenece a una descripción que se hace de una procesión de antepasados, es decir, de una serie de figuras⁹⁹³ que se exponían en el *atrium* de la casa y que se sacaban en procesión como uso típico de los funerales romanos⁹⁹⁴.

exin magnanimum series antiqua parentum
inuehitur, miris in uultum animata figuris. vv. 268-9.

Luego son transportadas las imágenes antiguas de los nobles antepasados, figuras admirablemente realizadas que parecen vivas.

Además de a Tántalo⁹⁹⁵ se cita también a Hércules, Inaco, Io, Pélope...etc, personajes todos pertenecientes a la estirpe argiva. Pero por lo que se refiere a nuestro personaje, el propio Estacio da cuenta de que la forma en que aparece representado no es la habitual y por la que más se le reconoce (es decir, castigado en medio de una laguna intentando saciar su sed y su hambre), sino que es representado en la situación de privilegio en que se encontraba antes de cometer el delito por el que paga su castigo. No nos debe resultar extraño que si se quiere recordar a un antepasado se recurra a los momentos de mayor gloria de su vida, y en el caso de Tántalo éste sería cuando gozaba de tal confianza con los dioses que tenía el privilegio de asistir a su mesa como un comensal más (*magni uehitur conuiua Tonantis*). Esta alusión a la mutua confianza existente entre Zeus y Tántalo, tal que les llevaba a compartir la mesa, nos recuerda al pasaje de la *Olímpica* I, 37-9 de Píndaro en el cual se menciona que tanto Tántalo como los dioses compartían habitualmente banquetes.

Aunque se menciona la imagen de frigio intentado beber de unas aguas huidizas y de saciar su hambre de unas ramas cargadas de frutos que se alejan como la forma habitual de reconocer a este personaje entre otros, no se alude al motivo por el cual se ganó este castigo. Por lo tanto, deberíamos suponer que la causa por la cual Tántalo es castigado sería la misma que aparecía en *Tebaida* I,

⁹⁹³ Traglia-Aricò (1987) 374 supone que debía tratarse de una especie de máscaras. En nuestra opinión esto no podría ser posible, porque la imagen de una máscara no mostraría con claridad que era representado Tántalo o cualquier otro de los personajes mitológicos citados.

⁹⁹⁴ Traglia-Aricò (1987) 374, n. *ad vv.* 268 ss.

⁹⁹⁵ De nuevo, como se vio en I, 247, Tántalo es considerado miembro de la estirpe argiva por ser el padre de Pélope, uno de los reyes que controló todo el Peloponeso.

247, donde Júpiter dice que no se olvidará de un gran crimen: el banquete que Tántalo preparó.

d) *TEBAIDA* VIII, 50-51

Tyndariden. cur autem audis Ixiona frango
uerticibus? cur non expectant Tantalum undae?

Y ¿por qué debo romper a Ixión con giros incesantes?
¿por qué las olas no esperan a Tántalo?

De nuevo Ixión⁹⁹⁶ y Tántalo forman parte de la descripción del infierno, esta vez en forma de queja proferida por el propio rey del Hades, Plutón. Con la mención a las olas y al nombre de Tántalo se hace alusión al castigo de la sed. Como puede apreciarse, el mito de Tántalo era tan sobradamente conocido que no es necesaria una extensa descripción de los castigos por parte del autor, con una breve alusión a ellos basta para ser reconocidos por el público de la época.

e) *TEBAIDA* XI, 127-129

sat funera mensae
Tantaleae et sotes uidisse Lycaonis aras
et festina polo ducentes astra Mycenae.

Bastante es haber visto el funesto banquete de Tántalo y el impío sacrificio de Licaón y Micenas que apresuró la salida de los astros en el cielo.

Ninguno de los dioses quiere contemplar la lucha entre los hermanos Eteocles y Polinices, quienes se enfrentan uno contra el otro por el trono de Tebas. Resulta una visión terrible presenciar asesinatos dentro de una misma familia como pasará en esta guerra fratricida, son escenas de lo más doloroso como lo fueron las del banquete de Tántalo, quien mató a su hijo para servirlo

⁹⁹⁶ Para el estudio de esta alusión al castigo de Ixión vid. cap. II. 3.2.2. Estacio, c) *Tebaida* VIII, 50-51.

como comida a los dioses, y lo mismo hizo Licaón⁹⁹⁷. En cuanto a la mención de Micenas y la alusión a la prematura caída de la noche, el autor hace referencia a otro de los banquetes caníbales, el que preparó Atreo con la carne de sus sobrinos para dárselo a comer a su hermano Tiestes, padre de los niños sacrificados⁹⁹⁸. Como consecuencia de semejante atrocidad, el Sol, horrorizado, retrocede en su carrera y ese día en vez de ponerse por Occidente lo hace por Oriente, muy deprisa, de forma que acto seguido se hace de noche y las tinieblas ocultan este hecho terrible⁹⁹⁹.

Como hemos ido señalando, Estacio salpicó toda su obra, como si de pinceladas se tratase, con el nombre y el mito de Tántalo; y una vez expuestas las diversas citas conviene sintetizar qué versiones del mito del frigio sigue nuestro autor. En primer lugar, le interesa destacar que es el germen de la dinastía de Argos, y que sus reyes, Atreo y Tiestes, son descendientes de él. En cuanto a su historia mítica, nos transmite cuán afortunado era al tener el privilegio de compartir la mesa con los dioses, privilegio al que no supo corresponder, pues nuestro autor escoge el banquete caníbal, suponemos, como causa de su condena eterna, entre las posibles versiones que circulaban. Finalmente, sitúa a Tántalo junto al resto de los condenados en el Hades a pasar toda la eternidad intentando saciar su sed y apagar el hambre con un agua y unos frutos que caprichosos huyen de sus manos.

⁹⁹⁷ Cf. Nonn., *D.* XVIII, 25-35.

⁹⁹⁸ Cf. Ou. *Met.* VI, 240; Seneca, *Thyestes* 718; Hyg. *Fab.* LXXXVIII, 3; CCXLIV, 4, 2; CCXLVI, 1, 2. Cf. Belfiore (2000) 23-5.

⁹⁹⁹ Cf. Seneca, *Thyestes* 784-826; Ruiz de Elvira y Sierra (1974) 250 y 276-286.

V. 4.3. TRAGEDIA

V. 4.3.1. SÉNECA

Abundantes son las menciones de Tántalo que nos han llegado entre las obras de Séneca, que hacen referencia a alguna parte del mito, otras, tan sólo, lo citan como padre de Pélope y/o Níobe. De este último tipo no es necesario un estudio pormenorizado de cada una de ellas, por lo que únicamente las enumeramos: *Hércules loco* 390; *Medea* 954; *Edipo* 613; *Agamenón* 392; *Tiestes* 229, 657 y *Hércules en el Eta* 198.

a) *HÉRCULES LOCO* 750-755

Aunque no se nombra directamente a Tántalo, tras mencionar el castigo de Ixión y de Sísifo, es evidente que la siguiente descripción de una condena que encontramos debía pertenecer a Tántalo:

Rapitur uolucris tortus Ixion rota;
ceruice saxum grande Sisyphe sedet;
in amne medio faucibus siccis senex
sectatur undas, alluit mentum latex,
fidemque cum iam saepe decepto dedit,
perit unda in ore; poma destituunt famem.

Retorciéndose Ixión es arrastrado por una veloz rueda; una enorme roca se asienta sobre la cerviz de Sísifo; en medio de un río, con la garganta seca, un viejo trata de alcanzar las olas; le baña el mentón el líquido y cuando, después de haberlo engañado ya muchas veces, le da esperanzas, se desvanece el agua en sus labios; los frutos engañan a su hambre¹⁰⁰⁰.

Estos versos son pronunciados por Teseo, a instancias de Anfitrón, para describir el Hades y entre quienes habitan allí, dice Teseo, se encuentran Ixión,

¹⁰⁰⁰ Las traducciones de las tragedias de Séneca corresponden a Luque Moreno (1979) y (1980).

Sísifo, Tántalo y algunos castigados más a los que hicimos mención al estudiar este pasaje¹⁰⁰¹.

En cuanto a la descripción que hace Séneca del castigo de Tántalo, vemos cómo es un eslabón más del retrato que se pretende hacer del mundo infernal, convertido ya en tópico literario. Lo más destacable de esta alusión es, quizás, por un lado, la extensión que le dedica el autor a este castigo frente al resto de los condenados, y, por otro, que no diga a qué personaje mítico pertenece, lo que nos lleva a pensar en la popularidad de este mito entre los lectores de su época, quienes no necesitan saber el nombre para conocer a quién se está refiriendo.

Destaquemos que Tántalo es caracterizado por Séneca como un *viejo* (*senex*), algo que, aunque parece lógico admitir, puesto que habría sido castigado con toda seguridad cuando sus hijos ya eran mayores y su fortuna suficientemente grande, es un dato que no habíamos encontrado anteriormente en ninguna descripción del personaje, pero que sí lo encontraremos repetido en otras tragedias de Séneca como *Agamenón* 22 y 769 o *Hércules en el Eta* 1072. La iconografía griega coincide, no obstante, en este aspecto con la imagen que nos aporta Séneca de Tántalo, pues existen varios vasos que representan la escena de la petrificación de Níobe donde se puede apreciar la imagen de un anciano que ha sido identificado como el padre de la heroína¹⁰⁰².

Es también destacable en último lugar la diferencia de tratamiento entre el relato extenso que se dedica a ilustrar cómo padece sed, frente al sufrimiento del hambre, que se describe en tres palabras. Pero con una nota en común a ambos y es la personificación del agua y de los frutos como si ambos tuviesen vida propia y fuesen capaces de engañar a Tántalo.

b) *MEDEA* 744-745

rota resistat membra torquens, tangat Ixion humum,

¹⁰⁰¹ Vid. cap. II. 3.3.1. Séneca, a) *Hércules loco* 750-755.

¹⁰⁰² Cf. *LIMC* n° 10 (ánfora apulia, Tarento 8935); *LIMC* n° 11 (hidria campana, Sydney, Nicholson Mus. 71.01); *LIMC* n° 12 (loutróforo apulio, Nápoles H 3246).

Tantalus securus undas hauriat Pirenidas,

Deténgase la rueda que retuerce sus miembros y toque Ixión el suelo;
que Tántalo a sus anchas pueda beber las aguas de Pirene;

Para el comentario de estos versos remitimos al estudio que hicimos de ellos en el apartado de este trabajo dedicado a las citas de Ixión en las obras de Séneca, puesto que allí también se trató la alusión al castigo de Tántalo¹⁰⁰³.

Tan sólo comentar aquí una variante que introduce Séneca en la biografía mítica de Tántalo. La tradición más extendida consideraba a Tántalo rey de Frigia o Lidia¹⁰⁰⁴. Sin embargo, Séneca sitúa a nuestro personaje en Corinto, puesto que le describe bebiendo de una de las más famosas fuentes de esa zona, la fuente Pirene¹⁰⁰⁵, y, tal vez, seguiría una versión paralela que lo considera rey de Corinto. Esta noticia la encontramos también en el comentario de Servio a *Eneida* VI, v. 603, l. 4:

Tantalus, rex Corinthiorum,

c) AGAMENÓN 19-21

α) (...) et inter undas feruida exustus siti
aquas fugaces ore decepto appetit
poenas daturus caelitum dapibus graues?

¿(...) y donde, en medio de la corriente, abrasado por una ardiente sed, intenta alcanzar las aguas, que se escapan burlándose de sus labios, aquel que tiene que sufrir graves tormentos por el banquete que ofreció a los dioses?.

Estos versos son pronunciados por la sombra de Tiestes que viene del infierno a instar a Egisto a que mate a Agamenón. En su presentación ante los espectadores describe el lugar del que proviene y para ello recurre, a modo de

¹⁰⁰³ Vid. cap. II. 3.3.1. Séneca, b) *Medea* 743-744.

¹⁰⁰⁴ Vid cap. VI. 1.1. Patria.

¹⁰⁰⁵ Cf. Hine (2000) 185 *ad v.* 745.

tópico, a la mención de los castigados eternamente en el Hades¹⁰⁰⁶, entre los que se encuentra Tántalo. De nuestro personaje recoge el castigo más famoso de los que se le atribuyen, la sed provocada por no poder beber aunque permanezca en medio de una laguna, y, en cuanto al delito cometido, recoge Séneca el motivo del banquete caníbal destinado a los dioses. La elección por parte de nuestro autor de este delito se debe posiblemente a dos motivos: en primer lugar por ser atribuido a Tántalo desde época muy antigua, puesto que se encuentra ya en la *Olímpica* I de Píndaro y, por otro, por estar estrechamente ligado al método que eligió Atreo para vengarse de Tiestes. Por eso, quién comete un acto de semejante crueldad le resulta a Tiestes merecedor de *sufrir graves tormentos*.

Concluye Tiestes la mención del crimen de Tántalo lamentándose de lo insignificante que le parece este delito si se compara con lo que a él le han hecho, servirle en banquete a sus tres hijos frente a uno sólo de Tántalo¹⁰⁰⁷:

Sed ille nostrae pars quota est culpa senex? (v. 22)

Pero este viejo ¿qué parte tiene de nuestra culpa?

d) AGAMENÓN 769-774

Encontramos a Tántalo caracterizado como un hombre viejo, tanto en el verso que acabamos de citar, como en una nueva referencia al mito de Tántalo en los versos del conjuro que encontramos en esta misma obra:

Et ecce, defessus senex
ad ora ludentes aquas
non captat oblitus sitim,
maestus futuro funere.
exultat et ponit gradus
pater decoros Dardanus.

Y, mirad, el anciano fatigado

no intenta ya alcanzar las aguas que se burlan

¹⁰⁰⁶ Vid. com. II. 3.3.1. Séneca, c) *Agamenón* 15-16 para el personaje de Ixión.

¹⁰⁰⁷ Cf. Tarrant (1976) 171 *ad* v. 22.

al borde de sus labios, se olvida de la sed,
acongojado por la desgracia que va a sobrevenir;
salta de gozo y con solemne paso
avanza el padre Dárdano.

Tántalo, cansado ya de padecer semejante sufrimiento, se olvida por un momento de su suplicio ante el inminente asesinato de Agamenón, uno de sus descendientes. Esto es al menos lo que profetiza Casandra en el momento en que se da cuenta del destino que aguarda al soberano cuando regrese a su casa. La momentánea detención del castigo de Tántalo en esta tragedia tiene su paralelo en otra tragedia de Séneca, *Medea* 740-ss., en la cual, como vimos, también se nos informa de que por deseo propio Medea pide a los habitantes del Hades que detengan sus trabajos por un momento y sean testigos de sus mágicos encantamientos. El que todo se paralice en el Hades ante un acontecimiento es un motivo literario que tuvo mucho éxito entre los autores latinos como muestran pasajes de Virgilio, Horacio, Propertio y Ovidio entre otros, según hemos ido estudiando a lo largo de este trabajo¹⁰⁰⁸. A la angustia de Tántalo por el asesinato de uno de sus parientes se contrapone la alegría que le produce este asesinato a Dárdano, ya que él fue el fundador de Troya y ve así vengada todas las muertes y los sufrimientos causados a los troyanos, entre los que se encuentra la propia Casandra, quien pronuncia estos versos¹⁰⁰⁹.

e) *TIESTES*

Esta obra de Séneca es considerada por nosotros de una gran valía, ya que es la primera vez en la literatura latina que encontramos a Tántalo formando parte del elenco de una obra; aunque aquí su personaje es considerado un

¹⁰⁰⁸ Vid cap. ad Verg. *G.* IV, 484; Hor. *C.* III, 11, 21; Prop. IV, 11, 23; Ou. *Met.* X, 42.

¹⁰⁰⁹ Cf. Tarrant (1976) 316 *ad vv.* 769 ss.

fantasma, tan sólo una sombra¹⁰¹⁰, tiene voz propia, expresa sus pensamientos y sus miedos y es el encargado de dar comienzo a la obra. Aparece en escena y, para que sea reconocido por el público, cuenta que viene del infierno y, aún sin decir su nombre, explica su castigo allí¹⁰¹¹:

Tantali Vmbra: Quis inferorum sede ab infausta extrahit
auido fugaces ore captantem cibos? vv. 1-2

Sombra.- ¿Quién me arrastra fuera de la infausta mansión de los infiernos, en donde trato de alcanzar con ávida boca los huidizos manjares?¹⁰¹².

La sola referencia al castigo del hambre permite identificar a Tántalo, pero aun así en el verso siguiente pronuncia su nombre:

quis male deorum Tántalo uisas domos
ostendit iterum? vv. 3-4

¿Cuál de los dioses presenta en mala hora a Tántalo de nuevo las mansiones de los vivos?

Una vez presentado, comienza a lamentarse por su suerte y compara su castigo con el del resto de los condenados habitualmente junto a él, Sísifo, Ixión, aunque no le nombre directamente, y Ticio. De entre todos ellos, considera que el suyo, la sed y el hambre, es el peor de todos:

peius inuentum est siti
arente in undis aliquid et peius fame
hiante semper? Sisyphi numquid lapis
gestandus umeris lubricus nostris uenit
aut membra celeri differens cursu rota,
aut poena Tityi qui specu uasto patens
uulneribus atras pascit effossis aues

¹⁰¹⁰ La Sombra de Tántalo tiene su correlato en la Sombra de Tiestes del Prólogo del *Agamenón* senecano. Existe un claro paralelo entre los dos prólogos: el personaje que pronuncia las palabras que lo constituyen es en ambas tragedias una sombra de un antepasado de la familia, salida del Hades con la misión de sembrar el odio y la destrucción entre sus descendientes y de impulsarlos al crimen. Cf. Ruiz de Elvira y Sierra (1974) 249-302.

¹⁰¹¹ Un estudio detallado acerca de concepto de *poena* en el personaje de Tántalo puede verse en Marchetta (2008) 1011-1052.

¹⁰¹² Las traducciones de esta obra pertenecen a Luque Moreno (1980).

et nocte reparans quidquid amisit die
plenum recenti pabulum monstro iacet? vv. 4-12.

¿Se ha encontrado algo peor que una sed abrasadora en medio de las aguas y peor que un hombre con la boca siempre abierta? ¿Acaso la resbaladiza piedra de Sísifo viene para que la transporten mis hombros? ¿Acaso la rueda que descoyunta los miembros en veloz carrera o el castigo de Titio, el que, abierto en enorme caverna, alimenta a negruzcas aves con sus entrañas excavadas y, restaurando por la noche cuanto perdió de día, yace como un pasto que se ofreciera intacto a un monstruo que acaba de llegar?

Recorre de nuevo Séneca, una vez más, al motivo literario, tan productivo entre los autores latinos, en el cual los castigados eternos paran por un momento de padecer su castigo. Un recurso que comparte con otros autores latinos y del que él hace uso reiteradamente¹⁰¹³, pero que en este caso se reviste de novedades: en primer lugar porque el cese se produce de manera individual¹⁰¹⁴, pues sólo es Tántalo quien detiene su condena con el fin de alentar infames odios entre sus nietos, Atreo y Tiestes¹⁰¹⁵, frente al resto de poetas cuya interrupción del castigo afectaba a todos los castigados, como, por ejemplo, cuando escucharon los cantos de Orfeo. Como veremos, en el v. 64 la propia Furia, otro de los personajes, dice que se le ha concedido un día en el que no padecerá el castigo.

En segundo lugar, resulta del todo novedosa la recreación de una escena en la que sea el propio Tántalo quien proporcione los nombres de sus compañeros de fatigas y las penas que éstos deben sufrir allí.

Sin embargo, nuestro autor no explicita el porqué de que el frigio, momentos antes, se encontrase pagando una condena semejante. No obstante, continúa la sombra de Tántalo lamentando las desgracias pasadas y las que están por llegar:

iam nostra subit

¹⁰¹³ Vid. cap. II. 3.3.1. Séneca, b) *Medea* 743-744 y V. 4.3.1. Séneca f) *Hércules en el Eta* 1068-1082.

¹⁰¹⁴ La momentánea detención del castigo también se produce de manera individual al intuir Tántalo el asesinato de su descendiente Agamenón. Cf. Seneca, *Agamemnon* 769-774.

¹⁰¹⁵ Tanto Tiestes (*Agam.* 12-21) como Tántalo se horrorizan con el papel que les ha tocado cumplir y se preguntan si no será mejor el horror de los suplicios infernales que el papel que en las zonas de arriba deben realizar. Ruiz de Elvira y Sierra (1974) 266.

e stirpe turba quae suum uincat genus
ac me innocentem faciat et inausa audeat.
regione quidquid impia cessat loci
complebo—numquam stante Pelopea domo
Minos uacabit. vv. 18-23.

Ya ha salido de mi estirpe una turba que es capaz de superar a su propia raza y de
hacerme a mí inocente, atreviéndose a lo que nadie se ha atrevido.
Todos los rincones que aún están vacantes en la región de la impiedad, voy a llenarlos
yo: mientras esté en pie la casa de Pélope nunca descansará Minos.

Tántalo ya se ha dado cuenta de que está en el palacio de sus
descendientes y sabe que allí se va a cometer uno de los peores crímenes, Atreo
va a servir a sus sobrinos como comida en un banquete a su padre Tiestes.
Tántalo se lamenta entonces de que sus descendientes cometan delitos superiores
a los que él cometió, parece que el delito del abuelo se ha convertido en una
especie de herencia para los nietos. De nuevo en los vv. 52-3 se vuelve a reiterar
esta idea, pues la Furia quiere que caiga sobre la casa de Atreo y Tiestes el
espíritu de Tántalo en forma de delito de impiedad por medio de un banquete
caníbal:

Misce penates, odia caedes funera
accerse et imple Tantalos totam domum.

Revuelve estos Penates, acarreando hasta ellos odios, matanzas, funerales, y llena de
Tántalo toda la casa.

Continúa la Furia vaticinando lo que va a suceder y por ello increpa a
Tántalo así:

epulae instruantur—non noui sceleris tibi
conuiuia uenies. vv. 62-3.

Prepárese el banquete: tú vas a venir de invitado a un crimen que no es nuevo para ti... .

La Furia le recuerda cuál es el crimen que cometió, de modo que no podía
considerar nuevo el delito del que se viene hablando porque él mismo había

matado y ofrecido como parte de un banquete a su hijo¹⁰¹⁶. Por lo tanto, parece lógico pensar que, aunque no lo diga expresamente por boca del propio Tántalo, la causa por la cual Séneca en su tragedia atribuye el castigo de la sed y el hambre al frigio es el banquete caníbal¹⁰¹⁷, tal y como se deduce de todo el pasaje estudiado.

Añade la Furia:

liberum dedimus diem
tuamque ad istas soluimus mensas famem:
ieiunia exple, mixtus in Bacchum cruor
spectante te potetur; inueni dapes
quas ipse fugeres. vv. 63-7.

Te hemos concedido un día libre y hemos dejado suelta tu hambre para estas mesas.
Sacia tus ayunos, que se beba en tu presencia la sangre mezclada con vino.

Las divinidades infernales le han concedido de manera excepcional el que pueda por un día abandonar la laguna en la que padece su sufrimiento para que asista a la destrucción de su propia familia como consecuencia, en última instancia, de sus delitos. Y, por si fuera poco sufrimiento presenciar esto, como un castigo más, es invitado a asistir a un banquete, que incluso él, poseído por un hambre insaciable, rechazará y no querrá degustar.

siste, quo praeceps ruis?
Ta. Ad stagna et amnes et recedentes aquas
labrisque ab ipsis arboris plenae fugas.
abire in atrum carceris liceat mei
cubile, liceat, si parum uideor miser,
mutare ripas: alueo medius tuo,
Phlegethon, relinquer igneo cinctus freto. vv. 67-73.

¹⁰¹⁶ Cf. Viveros (2001) *ad v.* 62.

¹⁰¹⁷ Séneca hace una descripción de este delito en los versos siguientes de esta tragedia (vv. 144-8).

(Furia:) ¡Alto! ¿A dónde te precipitas?

Tántalo: A las lagunas y a los ríos y a las aguas que retroceden y a aquel árbol cargado que huye de mis mismos labios. Que se me deje marcharme al negruzco cubil de mi cárcel y que se me deje, si es que parezco poco desdichado, cambiar de riberas: que me dejen en medio de tu cauce, Flegetonte, rodeado de tu corriente de fuego.

¿Quién diría a Tántalo que vería algo tan espantoso que preferiría volver a su castigo en el Hades antes que presenciarlo? Séneca juega con los sentimientos de Tántalo, ya que nos lo presenta como un personaje terriblemente indignado y apenado por el crimen que se va a cometer, cuando según la versión tradicional del banquete él fue capaz de cometer un acto tan atroz o peor que el que realizará su nieto Atreo, ya que no sirvió en su banquete en Sípilo a uno de sus sobrinos, sino a su propio hijo y no por venganza, sino por insolencia, crimen que resulta mucho más atroz.

Sigue Tántalo en los versos siguientes (74-80) compadeciéndose de su desgracia y aconsejando a todos aquellos que crean sufrir un castigo horrible que se alegren porque siempre podrían padecer algunos peores:

Tantali uocem excipe
properantis ad uos: credite experto mihi,
amate poenas. quando continget mihi
effugere superos? vv. 80-3.

Acoged la voz de Tántalo que se apresura hacia vosotros: confiad en mi experiencia, amad vuestros castigos... ¿Cuándo tendré la suerte de escapar de estos de aquí arriba?

Insiste la Furia en que el objetivo por el cual Tántalo ha dejado por un día el Hades es el de que infunda odios entre sus nietos, algo a lo que el propio Tántalo se niega, pero que no le servirá de mucho, puesto que el odio ya se ha instaurado entre sus descendientes:

Fv. Ante perturba domum
inferque tecum proelia et ferri malum
regibus amorem, concute insano ferum

pectus tumultu.

Ta. Me pati poenas decet,
non esse poenam. (...)

ducam in horrendum nefas
auus nepotes? vv. 83-90.

Furia: Trastorna antes tu casa e introduce en ella contigo la guerra e inculca a los reyes el pernicioso amor por la espada; sacúdeles el pecho altanero con una loca turbación.

Tántalo: Lo que a mí me corresponde es sufrir un castigo, no ser yo un castigo (...) ¿Voy a conducir a una horrenda impiedad a mis nietos yo, su abuelo?

Continúa Tántalo lamentándose de lo que en breve va a presenciar y entre sus palabras podemos apreciar cómo alude a la versión tradicional de su linaje y a otras versiones alternativas al banquete como origen de su castigo:

magne diuorum parens
nosterque quamuis pudeat, ingenti licet
taxata poena lingua crucietur loquax,
nec hoc tacebo (...). vv. 90-3.

Gran padre de los dioses, y mío, bien que te pese, aunque mi lengua esté condenada a un terrible suplicio por su locuacidad, tampoco voy a callarme esto ahora. (...).

El propio Tántalo es el encargado de comunicarnos que su padre es Zeus; de este modo Séneca entronca con la versión más extendida del linaje de nuestro personaje que, como vimos, recogió para nosotros expresamente por primera vez Eurípides en su *Orestes* 5¹⁰¹⁸. También el frigio es quien comunica a los espectadores o lectores la existencia de una causa paralela a la del banquete caníbal por la cual fue castigado en el infierno: no pudo refrenar su lengua y desveló los secretos de los dioses¹⁰¹⁹, versión que también recogió Eurípides en los primeros versos del *Orestes*, lo que nos lleva a ver con claridad la directa influencia que existe de Eurípides sobre Séneca. Por tanto, debemos entender

¹⁰¹⁸ Vid. cap. VI. 1.2. Progenitores.

¹⁰¹⁹ Fitch (2004) *ad. v.* 93.

que para Séneca hay dos causas que motivaron el castigo, que pueden ser complementarias una de otra, sin que esto suponga un conflicto de versiones.

Tántalo de nuevo alude a su castigo como causa de la locura y desesperación que se apoderan de él:

quid famem infixam intimis
agitas medullis? flagrat incensum siti
cor et perustis flamma uisceribus micat.
sequor. vv. 97-100.

¿Por qué incitas el hambre que tengo adherida en lo más hondo de las entrañas? Arde el corazón encendido por la sed y la llama crepita en mis vísceras abrasándolas por completo.

La locura que dice poseer el frigio, es un efecto de la locura de la que la propia Furia quiere que participen los descendientes de Tántalo, pues este es el motivo de que nuestro personaje haya ascendido de los infiernos:

Fv. Hunc, hunc furorem diuide in totam domum.
sic, sic ferantur et suum infensi inuicem
sitiunt cruorem. (...)

Actum est abunde. gradere ad infernos specus
amnemque notum; vv. 101-6.

Furia: Esta, esta locura compártela con toda la casa; así, así deben ser arrastrados y, odiándose mutuamente, estar sedientos de su propia sangre. (...)

Ya se ha conseguido lo suficiente, camina hacia las cavernas infernales y al río de costumbre.

La Furia da por finalizada la tarea por la cual Tántalo era requerido, ya ha conseguido dejar sembrada la ira necesaria para que se lleve a cabo la venganza de Atreo sobre Tiestes; es por tanto el momento de que Tántalo vuelva al sitio

que le corresponde: el infierno, en medio de las aguas que con tanta crueldad no le dejan saciar su implacable sed.

Acaba de esta manera la intervención de Tántalo como personaje de la tragedia; aunque ya no volverá a pronunciar palabra, sin embargo, su recuerdo estará muy presente a lo largo de la obra y su nombre será pronunciado en varias ocasiones. Este es el caso del coro que introduce la párodo de la obra, en la cual los ancianos del coro imploran a los dioses protectores de las ciudades del Peloponeso que impidan los males y crímenes que se avecinan en la casa de Pélope y para ello relatan el crimen y el consecuente castigo de Tántalo como ejemplo de lo que sus nietos deben evitar:

...alternae scelerum ne redeant uices
nec succedat auo deterior nepos
et maior placeat culpa minoribus. vv. 133-5.

...no deje que otra vez vuelvan en cadena los crímenes, ni suceda al abuelo un nieto aún más malo y un delito más grande busquen los más pequeños.

El relato de la historia de Tántalo se divide en dos partes; en primer lugar la descripción de cómo se llevó a cabo la inmolación de Pélope por su padre:

Exceptus gladio paruulus impio
dum currit patrium natus ad osculum,
immatura focus uictima concidit
diuisusque tua est, Tantale, dextera,
mensas ut strueres hospitibus deis. vv. 144-8.

A un pequeño lo acoge una espada impía,
cuando como hijo corre a besar a su padre;
víctima prematura, cayó sobre tu hoguera
y fue hecho trozos por tu diestra, Tántalo,
para poner la mesa a los dioses, tus huéspedes;

El coro procede a la descripción detallada de cómo se produjo el momento en el cual Pélope es engañado y posteriormente descuartizado por su

padre, todo ello con el único fin de agasajar a los dioses con un banquete. La imagen que aquí nos describe Séneca tiene su antecedente en el pasaje del banquete caníbal que hacía Píndaro en su *Olímpica* I, 46-51. En ambos relatos se insiste en hacer una descripción cruenta sobre cómo se produjo el desmembramiento y la preparación del banquete, así como en dejar claro que iba dirigido a los dioses, quienes habían sido invitados a propósito para este cruel festín.

Y, en segundo lugar, se pasa a describir minuciosamente el castigo que se le impuso a causa del delito que cometió, que a su vez tiene dos partes bien diferenciadas: la primera, aquella donde se justifica como más adecuado un castigo relacionado con el ámbito del banquete, es decir, padecer sed y hambre por haber cometido un delito atroz por medio de un banquete:

hos aeterna fames persequitur cibos,
hos aeterna sitis; nec dapibus feris
decerni potuit poena decentior. vv. 149-151.

Persigue un hambre eterna a estos manjares
y una sed eterna; para ese atroz festín
no pudo decretarse mejor pena.

Y por otra parte, el propio relato del castigo, quizás uno de los más descriptivos y detallados que haya dado la literatura clásica, acompañado de una serie de imágenes muy patéticas y muy del gusto de Séneca, que nos muestran todo el sufrimiento de Tántalo:

Stat lassus uacuo gutture Tantalus:
impendet capiti plurima noxio
Phineis auibus praeda fugacior;
hinc illinc grauidis frondibus incubat
et curuata suis fetibus ac tremens
alludit patulis arbor hiatibus.
haec, quamuis auidus nec patiens morae,
deceptus totiens tangere neglegit
obliquatque oculos oraque comprimit

inclusisque famem dentibus alligat.
Sed tunc diuitias omne nemus suas
demittit propius pomaque desuper
insultant foliis mitia languidis
accenduntque famem, quae iubet irritas
exercere manus—has ubi protulit
et falli libuit, totus in arduum autumnus rapitur siluaque mobilis.
Instat deinde sitis non leuior fame;
qua cum percaluit sanguis et igneis
exarsit facibus, stat miser obuios
fluctus ore petens, quos profugus latex
auertit sterili deficiens uado
conantemque sequi deserit; hic bibit
altum de rapido gurgite puluerem. vv. 152-175.

Está en pie, fatigado, la garganta vacía, Tántalo;
se halla colgado sobre su cabeza culpable
un copioso botín más huidizo que las aves fineas:
de aquí, de allá se inclina, con las ramas cargadas,
curvado por sus frutos, un árbol y, al moverse,
se burla de su boca siempre abierta.
Él, aunque hambriento e incapaz de esperar,
tras tantas decepciones, no trata de alcanzarlos
y desvía los ojos y comprime los labios
y, apretando los dientes, intenta atar el hambre.
Y entonces todo el bosque sus riquezas
baja más cerca y saltan desde arriba
frutos maduros entre las hojas lánguidas
y le encienden el hambre y ésta le obliga
a levantar las manos, pero inútilmente;
cuando extiende sus brazos y se deja engañar, todo el otoño
de aquel bosque inestable corre a lo alto.
Luego acosa la sed tan dura como el hambre:
cuando la sangre le hace arder y lo abrasa
con sus ardientes llamas, se yergue el desdichado,
buscando con su boca las olas cercanas,
y la fugaz corriente las aparta, dejando el cauce seco.
Si trata de seguirlas, lo rehúyen. Sólo bebe
el polvo que quedó en el fondo del torrente.

La descripción resulta sumamente patética no sólo para “el pobre” Tántalo sino también para todo aquel que lo lee; encontramos una personificación muy activa de los seres naturales implicados en el castigo, como son los árboles y el agua, que siempre han sido los causantes en último término del hecho de que Tántalo pasase sed y hambre, puesto que eran los que se retiraban ante su cercanía; pero en esta descripción además se regodean con el castigo, ya que se acercan más para tentarlo, para después, al separarse bruscamente, burlarse de él (157). Se debe destacar cómo en esta descripción encontramos ideas que compartirá con autores griegos posteriores a él: éste es el caso del v. 154 donde vemos una velada alusión al mito de Fineo en la expresión *aves fineas (Phineis auibus)*, personaje castigado también eternamente a pasar hambre, como el propio Tántalo, ya que unas Harpías no le dejaban comer al arrebatarle su alimento o al ensuciárselo con sus excrementos. Al igual que Séneca también Plutarco en su obra *La inconveniencia de contraer deudas* 829 A y Luciano en *Timón o el Misántropo* (18, 4)¹⁰²⁰ ponen en relación el mito de Tántalo con el de Fineo. Por otro lado, la expresión del v. 157 *su boca siempre abierta (hiatibus)*, del mismo modo que hará posteriormente Luciano en la obra *Caronte o los Inspectores* (15, 22), sirve para expresar el gesto de estupefacción de quien tiene la esperanza de alcanzar algo muy cercano y que, en el mismo instante de tocarlo, se desvanece ante sus ojos. Sin embargo, encontramos también un detalle en la descripción que aporta el propio Séneca y que no aparece después en otros autores: Tántalo, en su intento por saciar la sed, sólo alcanza a beber el polvo del fondo del río. No existe ninguna otra noticia anterior que se asemeje a ésta en toda la literatura clásica, pero es evidente que esta innovación tiene el fin, una vez más, de aportar la idea de patetismo y sufrimiento a todo el relato del castigo.

Con esta intervención del coro se finaliza la actuación del personaje de Tántalo y aunque no vuelve a aparecer en escena, su nombre no es olvidado, sino que es mencionado en varias ocasiones a lo largo de toda la obra, algo que no

¹⁰²⁰ Remitimos a nuestro comentario de estas obras.

debe extrañar puesto que los protagonistas son descendientes del propio Tántalo: éste es el caso del v. 229 (*sceptra Tantalici*) y del v. 657 (*Tantalidae*). También es citado, pero en un sentido diferente, en los vv. 242-3:

Tantalum et Pelopem aspice;
ad haec manus exempla poscuntur meae.

Mira a Tántalo y Pélope. A esos ejemplos es a donde están llamadas a llegar mis manos.

En este caso estos versos son pronunciados por Atreo en el momento en que está decidido a vengarse de su hermano y delibera con un guardia de su séquito de qué modo tomara venganza. Parece que, a tenor de lo dicho, Atreo va a encontrar funesta inspiración en el delito que Tántalo cometió contra su hijo Pélope. Será el banquete caníbal que llevó a cabo su abuelo el ejemplo a seguir para Atreo. Se cumple así el objetivo de la Furia, acercar a Tántalo a sus descendientes para avivar en ellos, no sólo la llama de ira, sino también la inspiración necesaria para cometer tan atroz delito.

De nuevo, junto a su hijo Pélope, Tántalo es nombrado, en este caso en una exclamación que profiere el mensajero encargado de narrar al coro la cruel fechoría de Atreo y el infame banquete, en el cual son ofrecidos como manjar a Tiestes sus propios hijos:

o domus Pelopi quoque
et Tantalo pudenda! vv. 625-6.

¡Oh, casa de la que hasta Pélope y Tántalo han de avergonzarse!

El acto llevado a cabo por Atreo es tan espantoso que supera el cometido por su abuelo Tántalo y, por tanto, capaz de avergonzarlo. Pues Atreo ha superado el delito de su abuelo, no sólo al matar a tres de sus sobrinos, sino también porque el fin no era poner a prueba a los dioses, como en el caso de Tántalo, sino vengarse de su propio hermano Tiestes. Este motivo debería producir en sus antecesores, Tántalo y Pélope, según la opinión del mensajero, una gran vergüenza que supere en mucho a la vergüenza del delito cometido por

Tántalo anteriormente, ya que lo que subyace bajo el crimen de Atreo es una guerra fratricida.

Finalmente, una vez que Tiestes descubre que sus hijos han sido asesinados, profiriendo gritos de dolor, desea que todo finalice para ellos dos, que ambos mueran y como único destino les espere un castigo junto a Tántalo:

stare circa Tantalum
uterque iam debuimus:

Estar deberíamos ya uno y otro al lado de Tántalo. vv. 1011-2.

Séneca no nos aclara si a lo que Tiestes se refiere con estas palabras es que por su comportamiento se merecen un castigo eterno junto a los condenados infernales, allí donde se encuentra su abuelo o, por el contrario, son merecedores de padecer la misma sed y el hambre que el frigio sufre en mitad de una laguna a causa de haber cometido delitos semejantes.

f) *HÉRCULES EN EL ETA* 1068-1082

La escena que aquí presenta Séneca a cargo del coro es muy semejante a la que nos aporta Ovidio en sus *Metamorfosis* X, 42. En ambas encontramos cómo ante el canto de Orfeo en el Hades se paralizan por un momento los castigos de los impíos, entre los que se encuentran Ixión, Ticio, Tántalo y Sísifo:

Haesit non stabilis rota
uicto languida turbine,
increuit Tityi iecur,
dum cantus uolucres tenet;
tunc primum Phrygius senex
undis stantibus immemor
excussit rabidam sitim
nec pomis adhibet manus,
et uinci lapis improbus
et uatem potuit sequi.

audis tu quoque, nauita (...)
 Sic cum uinceret inferos
 Orpheus carmine funditus,
 consumptos iterum deae
 supplent Eurydices colus.

Quieta quedó la rueda que nunca se para
 sin fuerzas ya, vencido el torbellino;
 le creció a Ticio el hígado,
 mientras que con su canto él retenía a las aves;
 Por primera vez entonces el anciano¹⁰²¹ frigio,
 sin hacer caso al agua que ya no se movía,
 dejó su sed rabiosa
 y no tendió sus manos a los frutos.(...)
 Así al abandonar Orfeo los infiernos
 †esparciendo† los sonos de sus cantos,
 pudo quedar vencida la malvada piedra
 y seguir al cantor.

Aunque no se mencione el nombre de Tántalo, escenas semejantes encontramos en Virgilio en *Geórgicas* IV, 484 y en Horacio *Oda* III, 11, 21¹⁰²², las cuales, como vimos, se corresponden con un motivo literario que surge entre los versos de estos autores latinos de época clásica.

g) *FEDRA* 1229-1237¹⁰²³

Los versos 1229-37 recogen los deseos de Teseo de sustituir en el castigo a uno de los impíos que habitan en el Hades por haber sido el causante de la muerte de su hijo Hipólito. Entre los castigados se alude a Tántalo y a su castigo

¹⁰²¹ Para la imagen de Tántalo en Séneca como un anciano vid. cap. V. 4.3.1. Séneca, a) *Hércules loco* 750-755.

¹⁰²² Para el estudio de estas obras remitimos a los capítulos correspondientes de estos autores.

¹⁰²³ Para el texto y un comentario más extenso vid. cap. II. 3.3.1. Séneca, e) *Fedra* 1229-1237.

de la sed, obviando al hambre, puesto que no es comúnmente tan referida en la tradición como la sed¹⁰²⁴.

h) OCTAVIA 619-623

En los versos 619-623 Tántalo aparece formando parte, una vez más, de la lista típica de personajes que sufren castigos eternos en el Hades, entre los que se encuentran también Sísifo, Ticio e Ixión¹⁰²⁵.

i) COLOFÓN

Una vez analizadas las diferentes citas que Séneca hace de nuestro personaje, nos parece apropiado señalar, por un lado, que el tema del banquete caníbal le resulta muy productivo, pues, al ponerlo en relación con los descendientes de Tántalo, quienes también cometieron un delito semejante, le sirve como motivo literario en dos de sus tragedias, *Agamenón* y *Tiestes*. Por otro lado, Séneca innova con respecto a la imagen mítica que los latinos dieron del cese temporal de los castigos eternos. Lo habitual era encontrar escenas en las que se describiese cómo todos los condenados paraban por un momento indeterminado sus castigos; sin embargo, en las tragedias de Séneca *Agamenón* y *Tiestes*, el cese es individual, es decir, sólo se detuvo Tántalo, y por un periodo de tiempo marcado: breve para la tragedia *Agamenón*, lo suficiente para darse cuenta de que el rey iba a ser asesinado, y un día en *Tiestes* (v. 63), lo que se dispuso que estuviese en la tierra la sombra de nuestro personaje para que insuflase la ira entre sus descendientes.

Evidentemente, sería necesario marcar otras características propias de las obras de Séneca estudiadas aquí, pero, puesto que la mayoría de las citas del personaje de Tántalo coinciden con las de Ixión, remitimos al colofón realizado

¹⁰²⁴ Coffey - Mayer (1990) 194 *ad v.* 1232.

¹⁰²⁵ A propósito de Ixión, este pasaje de la obra fue tratado en el cap. II. 3.3.1. Séneca f) *Octavia* 619-623 donde puede encontrarse también el texto y la traducción.

en la parte dedicada a Ixión¹⁰²⁶. En ella destacábamos cuáles son los usos más habituales o novedosos que Séneca hace de nuestros personajes.

¹⁰²⁶ II. 3.3.1. Séneca, g) Colofón.

V. 4.4. POESÍA SATÍRICA

V. 4.4.1. SÉNECA

APOCOLOCYNTOSIS 14, 3, 3 - 14, 4, 2

Como vimos en el apartado dedicado a esta obra en la primera parte de este trabajo dedicado a Ixión¹⁰²⁷, Séneca cita a varios de los castigados infernales entre los que se encuentra Tántalo. Nada nuevo añade sobre su castigo; se hace referencia tan sólo a su sed.

¹⁰²⁷ En el cap. II. 3.4.1. Séneca damos el texto, la traducción y un comentario más amplio.

V. 4.5. FÁBULAS

V. 4.5.1. FEDRO

FÁBULA VII, 1, 7-9

La fábula que aquí presentamos y que nombra a Tántalo ya ha sido estudiada en el apartado dedicado a Ixión¹⁰²⁸, puesto que consiste en una lista con los cinco castigados infernales más populares. Estos son: Ixión, Sísifo, Tántalo, Las Danaides y Ticio. En cuanto a Tántalo, se hace mención tan sólo de manera genérica al castigo de la sed:

Quod stans in amne Tantalus medio sitit,
Avari describuntur, quos circumfluit
Usus bonorum, sed nil possunt tangere.

El hecho de que Tántalo, en pie en mitad de la corriente, tenga sed,
describe a los avaros, a los que rodea el disfrute de los bienes,
pero no pueden tocar nada¹⁰²⁹.

La condena de Tántalo le sirve a Fedro para describir cómo deben sentirse aquellos que están dominados por la avaricia de poseer cada vez más, lo que les impide disfrutar de lo que ya tienen. Los síntomas de poseer un ansia que no se satisface, nos dice Fedro, se asemejan a los de Tántalo. A este padecer Luciano¹⁰³⁰, posteriormente, lo denominará claramente el “sufrimiento de Tántalo”.

Fedro se sirve de los condenados y sus respectivos castigos como ejemplos de los diversos sufrimientos que puede padecer el hombre y considera que las historias que nos narran son tan sólo una forma encubierta ya desde la antigüedad de poner sobre aviso a los hombres de lo que les puede suceder si

¹⁰²⁸ Vid. cap. II. 3.6.1. Fedro.

¹⁰²⁹ Traducción de Zapata Ferrer (2000).

¹⁰³⁰ Vid. com. IV. 5.3.3. Luciano, e) *Dos veces acusado* 21, 31-40.

actúan como ellos. Pero esta información, añade Fedro, viene codificada en los mitos y tan sólo el hombre que posea la capacidad de reconocer la enseñanza que transmiten se librará de semejantes sufrimientos. Aquellos que no la descubran caerán en el mal que en ellos se enuncia:

Consulto involvit veritatem antiquitas,
ut sapiens intellegeret, erraret rudis. 7, 17-8.

La antigüedad encubrió la verdad de forma deliberada
para que el sabio la comprendiera y el inculto se equivocara.

En cuanto al motivo por el que cada uno de los castigados que cita Fedro se ganó una condena eterna, nuestro autor no se refiere a ello, por lo que en el caso de Tántalo no podemos saber en cuál de los posibles motivos que según su historia mítica se le atribuyen estaría pensando. Quizás el motivo sea que eran mitos sobradamente conocidos y por ello no era necesario recordarlo o, simplemente, éste no era el lugar para aludir a la causa, tan sólo la de dar una explicación alegórica de cada uno de estos castigos, y así poder el lector extraer la enseñanza que hay detrás de cada condena.

V. 4.6. NOVELA

V. 4.6.1. PETRONIO

SATIRICÓN, 82, 5, 1-4

El fragmento que presentamos está incluido dentro de la obra de Petronio *El Satiricón*, pero poco podemos saber acerca de cuál era el contexto en el que se pronunciaban estos dísticos, ya que encajan mal en el contexto en el que se incluyen, como consecuencia de que toda esta parte ha sido desfigurada por los abreviadores.

non bibit inter aquas poma aut pendentia carpit
Tantalus infelix, quem sua vota premunt.
divitis haec magni facies erit, omnia cernens
qui timet et sicco concoquit ore famem

No puede beber en medio de las aguas ni puede coger la fruta que cuelga de los árboles el infortunado Tántalo, aunque le apremia el ansia. He ahí el símbolo del rico poderoso. Acumula sin fin: tiene miedo y en su boca ardiente mastica hambre¹⁰³¹.

En cuanto a la cita en sí, se trata de unos versos en los cuales se asemeja el ansia que se apodera de Tántalo al no poder saciar su sed y su hambre con el sufrimiento de que son presos aquellos ricos que, aun poseyéndolo todo, pasan necesidades por miedo a perder sus riquezas. De nuevo los sufrimientos que padece Tántalo sirven para ilustrar una serie de síntomas, de lo que podríamos llamar una “enfermedad”, que se caracteriza por una avaricia desmedida. En este caso el sufrimiento es provocado por la angustia de no gastar lo que se tiene y en otros casos, como vimos en Fedro, la angustia llega por la ambición de poseer más.

¹⁰³¹ Traducción de Rubio Fernández (1988²).

V. 4.7. PROSA FILOSÓFICA

V. 4.7.1. APULEYO

ACERCA DEL DIOS DE SÓCRATES, 22, 18-28

El interés de Apuleyo por la filosofía queda reflejado en este opúsculo titulado *Acerca del dios de Sócrates*, donde el autor nos ofrece un sistema teológico supuestamente platónico. El universo de los seres vivos está dividido en tres secciones según el lugar que ocupan y la dignidad de su naturaleza: los seres supremos, que se corresponden con los dioses, los seres inferiores, que son los hombres, y entre ambos los *démones*, que sirven de conexión entre dioses y hombres¹⁰³². Cada hombre tiene un *demon* al que debe escuchar y seguir en sus inspiraciones, sólo así podrá el hombre alcanzar la sabiduría. Es así como nos cuenta Apuleyo que Sócrates llegó a ser uno de los hombres más sabios, por su obediencia a los mandamientos de su genio.

El fragmento en el que se cita a nuestro Tántalo se encuentra inmerso en la última parte de esta obra, en la cual se discute la verdadera necesidad de que el hombre prudente cultive a su *demon* personal para alcanzar la vida virtuosa y feliz. Para Apuleyo, quien no haga así, como si de un Tántalo se tratase, siempre estará hambriento y sediento de una vida plena de felicidad, por muchas riquezas que se posea:

Igitur illa spectes, in quae patrimonium sua profuderunt: amoenissima et exstructissima et ornatissima deprehendas, uillas aemulas urbium conditas, domus uice templorum exornatas, familias numerosissimas et calamistratas, opiparam suppellectilem, omnia adfluentia, omnia opulentia, omnia ornata praeter ipsum dominum, qui solus Tantali uice in suis diuitiis inops, egens, pauper non quidem fluentum illud fugitiuum captat et fallacis undae sitit, sed uerae beatitudinis, id est secundae uitae et prudentiae fortunatissimae, esurit et sitit.

¹⁰³² Cf. Codoñer (1997) 674-7, con abundante bibliografía acerca del pensamiento filosófico de Apuleyo.

Ved esos edificios en los que han gastado todo su patrimonio; nada hay más risueño y espléndido: posesiones tan grandes como ciudades, casas adornadas como templos, numerosos sirvientes cuidadosamente peinados, muebles soberbios, lujo deslumbrador. Todo es suntuoso, magnífico, excepto el dueño. Él solo, como Tántalo, es pobre. En medio de sus riquezas todo le falta; no desea un fruto que no tenga, pero tiene hambre y sed de verdadera felicidad, es decir, de una vida tranquila y de una dichosa filosofía¹⁰³³.

Aunque Apuleyo nos presenta a Tántalo como un hombre rico, una fama que tenía tradicionalmente¹⁰³⁴, sin embargo, el uso paradigmático que hace de él no es, como comienza a ser habitual, el de quien sufre por querer alcanzar más de lo que ya posee, sino que en este caso su sentimiento de angustia sirve como ejemplo de quien nunca logra alcanzar una vida plena de felicidad¹⁰³⁵.

¹⁰³³ Traducción de D. López de Cortegana (1955).

¹⁰³⁴ Vid cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

¹⁰³⁵ Vid. Eus. VC I, 55, 2; III, 1, 7; Hor. *Sat.* I, 1, 68; Petron. 82, 5, 1-4 y Phaed. 7, 1, 7-

V. 4.8. MITOGRAFÍA

V. 4.8.1. HIGINO

a) *FÁBULA* LXXXII

Entre las *Fábulas* de Higino encontramos abundantes datos acerca de la genealogía de nuestro personaje. La *fábula* IX, 2 recoge la noticia de que Níobe es hija de Tántalo; también la *fábula* CXXIV, en la que se recoge la lista de los reyes aqueos, nombra a Pélope como hijo de Tántalo¹⁰³⁶ y, a su vez, a éste como hijo de Júpiter. Una noticia que también aparece en la *fábula* CLV, 3, al catalogarse los hijos de Júpiter, es que Tántalo es fruto de la unión entre Plutó y Júpiter. Pero de entre todas dedicó Higino en concreto la *fábula* LXXXII a relatar la historia mítica de nuestro personaje:

Tantalus Iouis et Plutonis filius procreavit ex Dione Pelopem. Iuppiter Tantalum concredere sua consilia solitus erat et ad epulum deorum admittere, quae Tantalus ad homines renuntiauit; ob id dicitur ad inferos in aqua media fine corporis stare semperque sitire, et cum haustum aquae uult sumere aquam recedere. item poma ei super caput pendent, quae cum uult sumere, rami uento moti recedunt. item saxum super caput eius ingens pendet, quod semper timet ne super se ruat.

Tántalo, hijo de Júpiter y de Plutó, tuvo de Dione a Pélope. Júpiter solía hacer participe de sus decisiones a Tántalo y le admitía en el banquete de los dioses, hecho que Tántalo transmitió a los hombres. Por este motivo, se dice que Tántalo está en pie en los Infiernos, metido en el agua hasta medio cuerpo, siempre sediento, y cuando quiere tomar un sorbo de agua, el agua retrocede. Del mismo modo, cuelgan sobre su cabeza manzanas pero, cuando quiere tomarlas, las ramas retroceden, movidas por el viento. Igualmente, permanece suspendida sobre su cabeza una enorme piedra que siempre teme que caiga sobre él¹⁰³⁷.

¹⁰³⁶ También las *Fábulas* CCXLV, 1 y CCLXXIII, 5.

¹⁰³⁷ Traducciones de Morcillo Expósito (2008).

Higino aporta de Tántalo su genealogía más conocida a través de todas las épocas, la que le hace hijo de Júpiter y Plutó, esposo de Dione y padre de Pélope¹⁰³⁸. Nos documenta también la relación de confianza que existía entre el propio Júpiter y Tántalo, tanto es así que participaba de la mesa de los dioses, algo de lo que ya el propio Píndaro¹⁰³⁹ daba constancia. Pero nos añade nuestro autor un nuevo dato que acrecienta la fama de la buena relación existente en un principio entre ambos personajes: el que Tántalo intervenía en las decisiones de Júpiter. Este detalle como tal no nos lo había transmitido antes ninguna otra fuente, pero posiblemente no sea más que un mero detalle que aporta Higino, o su fuente, para intensificar la posición que había obtenido el frigio entre los dioses y en especial ante el propio Júpiter.

El motivo que aporta como causa del castigo del frigio nos resulta un tanto impreciso, ya que no aclara cuál fue la transgresión que concretamente cometió. Con la expresion *quae Tantalus ad homines renuntiauit* por un lado, bien podría significar que lo que transmitió a los hombres fue que participaba de la mesa junto a los dioses, o, por otro, que comunicaba a los hombres las decisiones que Júpiter, a su vez, le comunicaba a él. Pero ambas posibilidades no parecen estar muy claras ni se corresponden con ninguna de las versiones más conocidas. Puesto que parece evidente que Higino se sirvió de la obra de Apolodoro como fuente para escribir sus *Fábulas*¹⁰⁴⁰, nos remontaremos a este autor para ver cuál fue el origen del castigo de Tántalo que ofrece en su *Epítome* 2, 1:

Κολάζεσθαι δὲ αὐτὸν οὕτως λέγουσί τινες, ὅτι τὰ τῶν θεῶν ἐξελάλησεν ἀνθρώποις μυστήρια, καὶ ὅτι τῆς ἀμβροσίας τοῖς ἡλικιώταις μετεδίδου.

Según algunos, sufre este castigo por haber divulgado los secretos de los dioses y por haber repartido la ambrosía a sus compañeros¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁸ Vid. cap. VI. 1. Patria y genealogía, para un estudio más pormenorizado acerca de la genealogía mítica de Tántalo.

¹⁰³⁹ O. I. 37-9.

¹⁰⁴⁰ Morcillo Exposito (2008) 17-8.

¹⁰⁴¹ Traducción de M. Rodríguez de Sepúlveda en Arce (1985).

La unión de ambas causas, como fue estudiado en el apartado dedicado a esta obra¹⁰⁴², es considerada una misma trasgresión, la de haber distribuido un don que no puede o no debe conocer difusión entre aquellos que no son de la misma naturaleza, es decir entre dioses y hombres. Por lo tanto, podemos interpretar que a lo que Higino se refiere con la expresión “*Tántalo transmitió a los hombres*” es el hecho de que divulgó aquellas decisiones de las que Júpiter hacía participe a Tántalo y que suponemos deberían ser secretas: hacer participes a los hombres de lo que en los banquetes se hacía y comía.

De nuevo encontramos evidencias de que Higino sigue a Apolodoro en sus *Fábulas* en la descripción que hace del castigo que se aplica a Tántalo por transgredir las normas. Este castigo consiste en la unión de las dos versiones más conocidas del castigo de Tántalo: la sed y el hambre junto con la piedra que amenaza con caer, que, como vimos en el citado pasaje de Apolodoro, ya fue pintada por Polignoto de Tasos¹⁰⁴³ en el siglo V a.C.

b) *FÁBULA LXXXIII*

No da Higino el banquete caníbal como causa de semejante castigo, motivo principal que sí encontramos en otras fuentes¹⁰⁴⁴, aunque sí lo recoge como parte de la historia mítica de Pélope en la *fábula LXXXIII*:

Pelops Tantali et Diones Atlantis filiae filius cum esset in epulis
deorum a Tantalo caesus,

Pélope, hijo de Tántalo y de Dione, hija de Atlante, fue descuartizado por su padre y servido cocido en un banquete de los dioses¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴² Vid. cap. IV. 4.4.1. Apolodoro, b) *Epítome* 2, 1.

¹⁰⁴³ Paus. X, 31, 12.

¹⁰⁴⁴ Vid. cap. VI. 2.2. Motivos de castigo.

¹⁰⁴⁵ Por la forma en que es narrado parece que Higino sigue la versión de Píndaro en la *Olímpica* I, 37-51. Cf. Ou. *Met.* VI, 404-411.

VI. RECONSTRUCCIÓN DEL MITO DE TÁNTALO Y SUS VARIANTES

Como hemos podido ver a lo largo de los capítulos que hemos ido desarrollando, el mito de Tántalo presenta diversas variantes para un mismo episodio mítico, sobre todo para los centrales como son el motivo del castigo y el tipo de castigo en sí. Es por ello difícil discernir si en algún momento existió en su origen una única versión y, posteriormente, los autores fueron innovando y creando nuevas versiones que se adecuasen a lo que querían transmitir en sus obras.

A nosotros, sin más noticia que la que extraemos de los usos que los autores hacen del mito de Tántalo o las noticias que las fuentes eruditas nos aportan acerca de algún episodio de su historia mítica, se nos hace imposible de discernir. Sin embargo, como ya realizásemos con el mito de Ixión, lo que sí nos proponemos hacer es reconstruir, a partir de las noticias que nos han ido proporcionando las fuentes literarias y eruditas que hemos analizado con cierto pormenor, las diferentes versiones que del mito se conocían y presentar así un panorama lo más detallado posible del mito de Tántalo. Remitiremos para ello a los autores y obras y a las fuentes iconográficas que testimonian las diferentes versiones, e igualmente señalaremos las innovaciones que se van introduciendo por parte de los autores tanto griegos como latinos.

VI. 1. PATRIA Y GENEALOGÍA DE TÁNTALO

VI. 1.1. PATRIA

Las fuentes coinciden en situar de manera unánime al personaje mítico de Tántalo en la zona de Lidia, e, incluso, algunas de manera más precisa localizan geográficamente a nuestro personaje junto con sus hijos Pélope y Níobe

habitando el monte Sípilo¹⁰⁴⁶, monte sobre el cual Estrabón nos informa que Tántalo reinó:

ὅφ' ὦν καὶ κῶμαι κατεπόθησαν καὶ Σίπυλος κατεστράφη κατὰ τὴν Ταντάλου βασιλείαν ... (I, 3, 17, 14)

En esta zona además Luciano nos informa de que fue enterrado tras su muerte¹⁰⁴⁷, si es que murió como cualquier mortal y obviamos todas aquellas fuentes que nos informan que fue castigado a sufrir un suplicio eterno; pero este tema será tratado con posterioridad.

Plinio nos aporta un nuevo dato que nos hace suponer que Tántalo habría dejado huella en la zona de Frigia, la existencia de una ciudad con el nombre de Tantálide, capital de Meonia, en Lidia, Asia Menor:

Sipylum, quod ante Tantalus vocabatur, caput Maeoniae. (HN IV, 117, 7¹⁰⁴⁸.)

Sólo encontramos una variante diferente para la patria de Tántalo, aquella que consideraba a nuestro personaje rey de Corinto. De esta versión parece hacerse eco Séneca, tal y como podemos deducir de la siguiente cita, donde sitúa a Tántalo junto a la fuente Pirene, famosa fuente de Corinto:

Tantalus securus undas hauriat Pirenidas, (*Medea* 745.)

En la línea de Séneca, Servio Honorato también recoge esta versión paralela sobre la patria de Tántalo:

Tantalus, rex Corinthiorum,... (In Vergilii Aeneidos VI, 603, l. 4.)

VI. 1.2. PROGENITORES

En cuanto a la genealogía de nuestro personaje, debemos destacar la coincidencia prácticamente unánime que existe entre las diversas fuentes¹⁰⁴⁹ en

¹⁰⁴⁶ Str. XII, 8, 2, 4; Paus. V, 13, 7, 1 ss. Cf. Pi. O. I, 39; Str. XIV, 5, 28, 13; Plu. 1059C, 10; Ant. Lib. 36, 2, 7; Ath. XVI, 625f; Nonn. D. XVIII, 24.

¹⁰⁴⁷ Luc. *DMort.* 7, 14.

¹⁰⁴⁸ Cf. Plin. HN II, 205, 12.

considerar a Tántalo hijo de Zeus. El primer autor del que tenemos constancia que cita textualmente este parentesco es Eurípides en *Orestes* 5, aunque ya parece apuntar en su forma de expresarse la existencia de una tradición anterior:

Διὸς πεφυκώς, ὥς λέγουσι, Τάνταλος

El que Zeus sea el padre de Tántalo aporta a nuestro personaje una ascendencia divina que proviene directamente del propio rey de los dioses. Esto llevará a magnificar en gran medida las ofensas causadas por el frigio contra los dioses en general y contra el propio Zeus en particular. Llegados a este punto se hace necesario hacer una significativa comparación entre nuestros dos personajes objeto de estudio, Tántalo e Ixión, a este respecto, puesto que, como vimos en el apartado correspondiente a los padres de Ixión, los escolios a *Odisea* XXI 303 también hicieron descender al tesalio del propio Zeus. De este modo nuestros dos protagonistas habrían actuado de manera similar, ya no sólo siendo ingratos con un dios que les ha beneficiado a ambos e incluso les ha otorgado el privilegio de compartir la mesa de los dioses, sino que la traición es aún mayor, puesto que es a Zeus a quien traicionaron, el padre de ambos. Uno pretendió la unión sexual con la esposa legítima de su padre y el otro traicionó la confianza de Zeus de diversas maneras, según las diferentes versiones que nos disponemos ha desarrollar más adelante.

Sin embargo, podemos destacar una gran diferencia entre estos dos personajes míticos en cuanto al número de posibles padres que se les asignan. Si, por un lado, en el caso de Ixión se baraja un amplio abanico de nombres para su ascendencia paterna, tal y como reflejan sus fuentes, por otro, como hemos podido observar, en el caso de Tántalo no es así, existe unanimidad salvo por una única variante, la que nos aporta el escolio a Eurípides *Orestes*, 4, 10, que hace a Tántalo hijo de Tmolo¹⁰⁵⁰:

Τμώλου καὶ Πλουτοῦς υἱὸς ὁ Τάνταλος...

¹⁰⁴⁹ Isoc. I, 50, 5; Pl. *Hp. Ma.* 293b; *Cra.* 395e, 5; D. S. IV, 74, 1; Tac. *Ann.* IV, 56, 1; Quint. *Inst.* IX, 3, 57, 5; Ant. Lib. 36, 2; Hyg. *Fab.* LXXXII, 1; CXXIV, 3; CLV, 3, 2; Nonn. *D.* I, 147; *Sch. in E. Or.*, 4, 29; 345, 4; *Sch. in Od.* XI, 582.

¹⁰⁵⁰ Nic. Dam., *FGH* 90, fr. 10; Tz., *H.* V 444; *Mantiss. Prov.* II 94.

De este personaje poseemos escasa información y en ningún caso ninguna vinculada directamente con nuestro protagonista, salvo que los dos fueron reyes de Lidia¹⁰⁵¹. Quizá este sea el motivo que lleve a nuestro escoliasta a estrechar el parentesco entre Tmolo y Tántalo.

De manera unánime en las fuentes encontramos la información que considera a Tántalo descendente de la unión divina entre Zeus y Plutó. La hija de Océano y Tetis, la oceánide Plutó¹⁰⁵², aunque nunca aparece designada con este calificativo sino más bien con el de ninfa, es aceptada sin discrepancias como madre de Tántalo, aunque debemos destacar que son muy escasas y de época muy tardía las fuentes que nos han transmitido esta noticia, ya que el autor más antiguo que lo recoge es Antonio Liberal 36, 2¹⁰⁵³:

Τάνταλος ὁ Διὸς καὶ Πλουτοῦς.

Así lo especifican también las fuentes eruditas como el escolio a Eurípides *Orestes* 345, 4¹⁰⁵⁴:

ἀρχηγὸς γὰρ τῆς γονῆς ὁ Ζεὺς, ὅστις ἐφύτευσε Τάνταλον Πλουτοῖ συνελθών.

VI. 1.3. HIJOS DE TÁNTALO

Dos hijos fueron la descendencia que Tántalo aportó: Pélope y Níobe. Lo más destacable en cuanto a las fuentes es el gran número que nos lo documentan y la antigüedad de éstas. Así, la primera vez que tenemos constancia que se hace a Pélope hijo de Tántalo es en Píndaro *Olímpica* I, 36:

(refiriéndose a Pélope) υἱὲ Ταντάλου,

así también Eurípides en *Ifígenia entre los Tauros*, 1¹⁰⁵⁵:

Πέλοψ ὁ Ταντάλειος

¹⁰⁵¹ Cf. Ps. Plu. *Fluu.* VII, 5; Grimal (1965) 522.

¹⁰⁵² *Sch. in Pi. O.* III, 41c y d hacen a Plutó hija de Crono.

¹⁰⁵³ Cf. Paus., II, 22, 3; Hyg. *Fab.* LXXXII, 1; CLV, 3, 2; Nonn. *D.* I, 147; XLVIII, 731.

¹⁰⁵⁴ Cf. *Sch. in Hes. Th.* 350- 361, l. 6; *Sch. in Od.* XI, 582; *Sch. in E. Or.* 4, 10.

¹⁰⁵⁵ Cf. D. S. IV, 73, 5, 2; IV, 74, 1; IV, 74, 3; Str. XII, 8, 2, 4; Ou. *Tr.* II, 1, 385; Plu. 313D, 11; Paus. V, 25, 10, 4; Hyg. *Fab.* CXXIV, 3; CCLXXIII, 5, 1; Nonn. *D.* X, 261; *Sch. in Il.* I, 22b, 1; I, 38a, 5; *Sch. in E. Or.*, 4, 11; 987, 6; *Sch. in Isoc. Vita* I, 135; *Sch. in P. O.* I, 58a.

También son numerosas las fuentes que documentan desde antiguo que el parentesco entre Tántalo y Níobe era el de padre e hija:

τὸν] δόντα καὶ φύσαντα, Ταντάλου β[ίαν,
εἰς οἷον ἐξώκειλεν ἀλίμενον γάμον· (A. fr. 154a, 2-3 Radt¹⁰⁵⁶.)

La excepción es el mitógrafo Partenio, quien en el relato que hace de la historia de Níobe en su obra *Sufrimientos de amor*, 33, 1 nos descubre que existía una variante para el nombre del padre de la frigia: Asaón.

Διαφόρως δὲ [καὶ] τοῖς πολλοῖς ἱστορεῖται καὶ τὰ Νιόβης· οὐ γὰρ Ταντάλου
φασὶν αὐτὴν γενέσθαι, ἀλλ' Ἀσσάονος μὲν θυγατέρα...

Existen versiones minoritarias que nos han llegado únicamente a partir de noticias de escoliastas, las cuales atribuyen a Tántalo otros hijos como Broteas y Dáscilo¹⁰⁵⁷. Ambos personajes no aparecen documentados en las fuentes literarias y tampoco los encontramos en los manuales habituales de mitología.

VI. 1.4. FAMILIARES

En cuanto a si Tántalo tuvo esposa o no, nada sabemos ni las fuentes refieren amplia información sobre esta cuestión, salvo que Tántalo junto a Euríanasa concibió a Pélope, como nos aporta Plutarco en *Parallela minora* 313D, 11:

Πέλοψ Ταντάλου καὶ Εὐρυανάσσης

Y también fueron padres de Níobe y de otro hermano llamado Broteas, según el *sch. in E. Or.* 4, 11:

¹⁰⁵⁶ S. Ant. 825; Apollod. III, 45; D. S. IV, 74, 3; Str. XII, 8, 2, 4; Ou. *Met.* VI, 172; VI, 211; Prop. II, 13, 14; Seneca *Hercules Furens* 390; *Medea* 954; *Oedipus* 613; *Agamenon* 375; *Hercules Oetaeus* 198; Plu. 1059C, 10; Luc. *Im.* 1, 13; Paus. VIII, 2, 5, 2; Hyg. *Fab.* IX, 2, 2; Nonn. *D.* XII, 131; XLVIII, 428; *Sch. in E. Or.*, 4, 11; *Sch. in Il.* XXIV, 602a2/ b2, 13.

¹⁰⁵⁷ *Sch. in E. Or.* 4, 11 para Broteas y *sch. in A. R.* II, 724; 752 para Dáscilo.

Τμώλου καὶ Πλουτοῦς υἱὸς ὁ Τάνταλος, Ταντάλου δὲ καὶ Εὐρυανάσσης
Πέλοψ, Βροτέας, Νιόβη,

Según la versión del autor latino Higino¹⁰⁵⁸, sería por el contrario Dione, hija de Atlante, la madre de Pélope y Níobe, los dos hijos más famosos de Tántalo:

Pelops Tantali et Diónes Atlantis filiae filius. (*Fab.* LXXXIII, 1.)

Amphion in coniugium Niobam Tantali et Diónes filiam accepit, (*Fab.* IX, 2, 2.)

Hasta aquí lo referente a sus ascendientes, cónyuge e hijos. Pero fue continua la referencia a los posteriores descendientes de Tántalo, los Tantálidas, hijos de Pélope, a lo largo de toda la literatura. Ya Eurípides en sus tragedias *Electra* e *Ifigenia entre los Tauros*, como es lógico, dados los protagonistas de ambas obras, recuerda la descendencia de Tántalo:

{Χο.} δεινὴ τις ὀργὴ δαιμόνων ἐπέζεσε

τὸ Ταντάλειον σπέρμα διὰ πόνων τ' ἄγελ. (E. *IT* 987-8¹⁰⁵⁹)

Finalmente, hacemos especial mención a otro Tántalo, uno de los hijos de Tiestes, hijo de Pélope, quien recibió el nombre de su bisabuelo en herencia. Este Tántalo destaca por ser víctima de un asesinato y ser servido en un banquete a manos de su tío Atreo. Se repite así la historia de su abuelo Pélope con la salvedad de que a este Tántalo nadie le recompuso el cuerpo ni le devolvió a la vida¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁸ Con toda seguridad siguiendo a Ovidio en sus *Metamorfosis* VI, 175, quien también apunta este parentesco.

¹⁰⁵⁹ E. *IT* 200; *El.* 11; 1176; *Hel.* 856. Cf. A. A. 1469; Appendix Vergiliana, *Culex* 334; Ou. *Am.* II, 8, 13; *Fast.* II, 627; *Pont.* IV, 16, 26; Cic. *ND* III, 90, 11; Seneca, *Thyestes* 137; D. Chr. 2, 42, 8; Nonn. *D.* III, 259.

¹⁰⁶⁰ Enn. *Trag.* 171 Vahlen; Ou. *Met.* VI, 240; Seneca, *Thyestes* 718; Hyg. *Fab.* LXXXVIII, 3; CCXLIV, 4, 2; CCXLVI, 1, 2.

VI. 2. HISTORIA MÍTICA DE TÁNTALO

En este apartado procederemos a organizar la historia mítica de Tántalo por partes, atendiendo a cada una de las noticias que sobre ella nos ha llegado a través de diversas fuentes tanto literarias como eruditas.

Antes de proceder a analizar con pormenor la historia mítica de Tántalo nos vemos en la obligación de hacer una parada en este punto y ponerla en comparación, una vez más, con el mito de Ixión. Una vez que realizamos el estudio de la estructura interna y propusimos una reconstrucción del mito de Ixión, pudimos observar que, más allá de la disparidad de noticias encontradas, se podía trazar un hilo conductor que unificaba las diferentes variantes y que era común y conocido por todos los autores, tanto griegos como latinos de todas las épocas. Sin embargo, como vamos a tratar de demostrar, en el caso de la historia de Tántalo no es así. No existe una única historia mítica con mínimas variantes, sino que lo que encontramos son diversas variantes míticas paralelas entre sí, que coexisten a la vez y que en determinadas versiones se entrelazan. Podemos establecer hasta cinco motivos diferentes por los cuales Tántalo es castigado con seis posibles castigos. Así pues, la “historia mítica” de Tántalo no se nos presenta tan “lineal” como la de Ixión. No obstante, podemos hallar semejanzas en el comportamiento de nuestros dos protagonistas, como iremos desarrollando a lo largo de este trabajo.

VI. 2.1. PERFIL DEL PERSONAJE

En un primer lugar, las fuentes nos aportan información acerca de cómo era Tántalo, un personaje que *a priori* distaba mucho de parecerse al castigado eterno que llegaría a convertirse, pero que, sin embargo, con su forma de ser y comportarse ya se estaba gestando su propio destino. Pues nos añade Ateneo que era un gran amante del placer y que vivía inclinado a los placeres de un modo insaciable:

φιλήδονον δ' οἱ ποιηταὶ καὶ τὸν ἀρχαῖόν φασι γενέσθαι Τάνταλον· (...)τὸν δὲ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις ἀπλήστως διακείμενον...(Ath. VII, 281b.)

Se podía permitir tener semejantes inclinaciones porque pasó a la posteridad por sobresalir en riqueza y fama. Su riqueza es mencionada por autores como Isocrates V, 144, 2 y Platón *Euthphr.* 11e¹⁰⁶¹, y el hecho de que se considerase muy cuantiosa dio origen a la expresión proverbial τὰ Ταντάλου τάλαντα, recogida por Plutarco, *Erótico* 759 F, 4¹⁰⁶². En cuanto al origen de tan gran fortuna, Estrabón, en un intento de dar una explicación racionalista, nos informa de que tales riquezas que Tántalo poseyó, y que posteriormente pasaron a su hijo Pélope, se originaron en las minas de Frigia y el Sípilo:

ὥς ὁ μὲν Ταντάλου πλοῦτος καὶ τῶν Πελοπιδῶν ἀπὸ τῶν περὶ Φρυγίαν καὶ Σίπυλον μετάλλων ἐγένετο· (XIV, 5, 28.)

Todo esto nos hace ver que en un principio el mito presentaba a Tántalo como un personaje extraordinariamente afortunado, no sólo por poseer una inmensa fortuna y poder hacer uso a placer de ella, sino, lo que era aun más inusual, por ser muy querido por los dioses. Así lo califica el propio Píndaro en su *Olímpica* I, 54-5:

εἰ δὲ δὴ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποὶ
ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος·

Nada comentan nuestras fuentes que nos aclaren qué pudo haber hecho Tántalo para granjearse semejante afecto, salvo la noticia que nos aporta Diodoro Sículo, quien considera que el cariño que los dioses sintieron por el frigio se originó a partir de la noble cuna a la que pertenecía:

διὰ δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς Διὸς εὐγένειαν, ὥς φασι, φίλος ἐγένετο τῶν θεῶν
ἐπὶ
πλέον. (IV, 74, 1,5)

¹⁰⁶¹ D. S. IV, 74, 1; Plu. 498B, 3-4; 759F, 4.

¹⁰⁶² Vid. cap. VI. 3. Proverbio: <<Los talentos de Tántalo>>.

Signo evidente del trato privilegiado que Tántalo recibía por parte de los dioses es el hecho de que hasta el propio Zeus le concedía todo lo que quería y Tántalo tenía licencia para pedir todo aquello que deseara:

λέγει (...) ἐξουσίας τυχεῖν παρὰ τοῦ Διὸς αἰτήσασθαι ὅτου ἐπιθυμῇ. (Ath. VII, 281b.)

Fruto de esta estrecha relación entre el frigio y los dioses, éstos concedieron a nuestro personaje el privilegio de vivir junto a ellos

πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ συνδιατρίβοντα... (Ath. VII, 281b.)

El privilegio de vivir con los dioses quedó amplificado por el hecho de hacerlo participe de la mesa divina y compartir con ellos el néctar y la ambrosía:

ὥς φασι, φίλος ἐγένετο τῶν θεῶν (...) καὶ μετασχὼν κοινῆς τραπέζης ...

(D. S. IV, 74, 2¹⁰⁶³.)

Como consecuencia de degustar semejantes manjares, Tántalo consiguió la inmortalidad:

νέκταρ ἀμβροσίαν τε

δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον

θέν νιν. (Pi. O. I, 62-4.)

El poder acceder a la morada de los dioses en el cielo y vivir con ellos es un honor que muy pocos mortales comparten y aún menos el conseguir la inmortalidad, pero en este caso es un rasgo que hace semejantes a Ixión y Tántalo. Nuestros dos protagonistas fueron dos grandes privilegiados que, del mismo modo que coincidieron en ser agraciados por los dioses, así también correspondieron con suma ingratitud hacia aquellos a quienes deberían estar eternamente agradecidos.

¹⁰⁶³ Cf. E. *Or.* 8-9; Asclep. Tragil., *FGrH* 12, fr. 30; Ou., *Met.* VI, 172; Hyg. *Fab.* LXXXII, 2; *sch. in* Luc. 19, 29 Rabe.

VI. 2.2. MOTIVOS DE CASTIGO

Muy numerosas son las fuentes que nos transmiten las posibles causas de castigo que Tántalo recibió. En este apartado nos disponemos a presentar los cinco motivos posibles a través de los cuales el frigio se comportó de manera ingrata hacia los dioses, así como las fuentes que siguen cada una de estas versiones:

1. Una vez convertido en inmortal y ya viviendo entre los dioses encontramos en Píndaro (*O. I*, 37-51¹⁰⁶⁴) la explicación del primero de los motivos que hace a Tántalo engrosar la lista de los ingratos: pretendió poner a prueba la clarividencia divina a través de un banquete en el cual sirvió a su hijo descuartizado. Pélope, en su juventud, fue víctima de un crimen, obra de su padre Tántalo, el cual le había dado muerte, cortado a trozos y condimentado; luego lo había servido como plato exquisito de un banquete a los dioses. Todos reconocieron la carne que se les servía, y ninguno comió de ella, excepto Deméter¹⁰⁶⁵ que, hambrienta, devoró un hombro antes de darse cuenta de lo que ocurría. Finalmente Zeus se apiadó de Pélope y decidió reconstruirle el cuerpo, devolverle la vida y, en sustitución de la parte que Deméter se había comido, le puso un hombro de marfil¹⁰⁶⁶.

καὶ Πέλοπος πλατὺν ὤμον, ὅσον θοινήσατο Δηῶ,
μορφώσας ἐλέφαντι νόθῳ τεχνήμονι κόσμῳ,
υἱέα δαιτρευθέντα πάλιν ζώγρησε Κρονίων,
ἔμπαλιν ἀλλήλοισ μεμερισμένα γυῖα συνάπτων. (Nonn. *D.* XVIII, 27-30.)

No queda claro en las fuentes que manejamos cuál pudo ser el motivo que llevó a Tántalo a cometer semejante crimen contra su hijo, si se trató de un acto de soberbia por su parte al pretender engañar a los omniscientes dioses o, como

¹⁰⁶⁴ Cf. E. *IT* 387; Seneca, *Agamemnon* 21; *Thyestes* 146-8; Luc. *Salt.* 54, 4; Nonn. XVIII, 25-26; Hyg. *Fab.* LXXXIII, 1; LXXXVIII, 3; CCXLVI, 1, 2.

¹⁰⁶⁵ El sch. in Pi. *O. I*, 40a nos aporta el fr. 42 Maehler de Baquilides en el cual se dice que fue Rea y no Deméter quien probó el bocado.

¹⁰⁶⁶ Sch. in Pi. *O. I*, 40, 5-11 (*recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani*). Cf. Grimal (1965) s. v. Pélope.

pretenden ciertos mitógrafos, actuó así por piedad, ya que el país era asolado entonces por el hambre, y no tenía otra víctima que ofrecer a los dioses¹⁰⁶⁷.

Para Diels¹⁰⁶⁸, sin embargo, la actuación de Tántalo está cargada de vanidad. Éste, admitido a la mesa de los dioses y queriendo igualarlos, los invita a su vez prometiéndoles delicias desconocidas, en este caso les servirá a su propio hijo. De este modo Tántalo en un estado de elevación vanidosa, que toma sus cualidades perversas por cualidades sublimes, considerará que su perversión, ofrecer a su hijo como manjar, será tomada como sublime, puesto que está convencido de que su hijo es un alimento delicioso. En palabras de Diels, si Tántalo ofrece a las divinidades ese alimento abominable es porque, al querer igualarles y no poder hacerlo, trata de rebajarles a su nivel. Espera que ese alimento, hasta entonces desconocido por los dioses, les guste o que por lo menos los dos estados, lo sublime y lo perverso, confundidos por su vanidad, pasen inadvertidos a los dioses, de modo que éstos no reconozcan lo comido, gocen del manjar y lo feliciten. Así queda demostrada la perversión de Tántalo y la forma perversa que adquiere su vanidad.

Pero el crimen de Tántalo debe ser estudiado en un sentido más amplio. Para entender qué conlleva el banquete caníbal de Tántalo debemos considerar cuál es el significado del canibalismo en las representaciones colectivas en Grecia¹⁰⁶⁹. El aspecto más importante del canibalismo es que es una comida salvaje, que caracteriza a las bestias en oposición a los hombres, además de un pasado incivilizado de la humanidad, frente a un presente civilizado. El abandono del canibalismo fue considerado una de las características que marcaron el paso del salvajismo a la civilización¹⁰⁷⁰. Por lo tanto, en primer lugar, el crimen de Tántalo, en la versión del banquete, no sólo es el intento de transgredir un tabú social, sino que su intento de hacer participes a los dioses de una comida hecha a base de carne humana es una ofensa a los propios dioses además de una ruptura en el código alimentario que articula el cosmos. De modo

¹⁰⁶⁷ Grimal (1965) s. v. Pélope.

¹⁰⁶⁸ Diels (1966) 60-1.

¹⁰⁶⁹ Sobre canibalismo cf. Detienne (1979) 53-67; Vidal - Naquet, (1983²) 22-3, 43-4, 51-3, 363-4; Vernant, "À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", en Detienne - Vernant (1979) 113-5; Halm-Tisserant (1993).

¹⁰⁷⁰ Vernant (1979) 113.

que Tántalo con este acto puso en peligro el orden cósmico al amenazar el papel de los dioses, pues los dioses son garantes del orden cósmico, intentando que infringieran una de las reglas fundamentales que ayudan a articular el universo. Y, en segundo lugar, su trasgresión también afectó al orden social, ya que corrompió e invirtió sus deberes paternos: en lugar de criar y proteger a su hijo, lo mató y lo ofreció como comida. Por tanto, Tántalo corrompió los valores de la familia y amenazó el orden social, ya que éste se realiza sobre la base de la unidad familiar, y, especialmente, sobre la relación padre-hijo y su sucesión. De modo que Tántalo en esta versión del crimen no sólo infringe y amenaza el orden divino/cósmico sino también el humano¹⁰⁷¹.

La versión del banquete caníbal como causa del castigo de Tántalo es la que encontramos recogida más veces en las fuentes y parece que su existencia puede fijarse ya desde época muy temprana. Debió de ser incluso anterior a Píndaro, ya que en el v. 36 de su *Olímpica* I éste sugiere que la versión más extendida del crimen cometido por Tántalo hasta el momento de la composición de su oda era la del banquete. La temprana fecha de difusión de este crimen podría corroborarse con la identificación que hizo Simon¹⁰⁷² de la fragmentaria metopa nº 32 del templo de Hera en Foce del Sele de la mitad del siglo VI a.C. en relación con este banquete caníbal de Tántalo. Simon muestra que la figura que aparece dentro del trípode debe de ser Pélope y que la metopa representa el crimen de Tántalo; junto a ella se han identificado otras tres metopas de ese templo que representan a Ticio, Sísifo e Ixión, famosos por sus crímenes y sus castigos respectivos¹⁰⁷³.

2. De nuevo, conviviendo con los dioses, el propio Píndaro atribuye a Tántalo otro delito: el robo por parte de Tántalo del néctar y la ambrosía, por los cuales él había adquirido la inmortalidad, para dárselos a los mortales, acción

¹⁰⁷¹ Sourvinou-Inwood (1986) 42-3.

¹⁰⁷² Simon (1967) 275-95.

¹⁰⁷³ Schmidt en su artículo "Zur Deutung der Dreifuss-Metope nº 32 con Foce del Sale" (1977), 265-75, no está de acuerdo con la teoría de Simon y conecta la metopa nº 32 con una escena de un relieve de terracota en la cual la figura del trípode está flanqueada por una figura masculina a la derecha y una mujer que sostiene una jarra a la izquierda. Schmidt cree que la presencia de la mujer con la jarra excluye la interpretación de Tántalo y sugiere que la figura en el trípode no sea Pélope sino otro, quizás Jasón intentando rejuvenecerse o Minos siendo asesinado.

que debía ser objeto de castigo puesto que ponía al servicio de los hombres los instrumentos para alcanzar, también ellos, la inmortalidad:

ἀθανάτους ὅτι κλέψαις
ἀλίκεσσι συμπόταις
νέκταρ ἀμβροσίαν τε
δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον
θέρνιν. (Pi. O. I. 60-ss¹⁰⁷⁴.)

Tanto la versión anterior, la del banquete caníbal, como ésta tienen puntos en común: el abuso por parte de Tántalo de la confianza y hospitalidad de los dioses, a partir de su posición privilegiada como compañero de mesa de los dioses, y la interrupción de la articulación del cosmos, al desbaratar los límites entre bestias, hombres y dioses: en la primera versión al dar a los dioses comida propia de las bestias y, en la segunda, dando a los humanos la comida de los dioses que confería inmortalidad, usurpando de este modo Tántalo el privilegio de los dioses de cambiar a un hombre de categoría mortal a inmortal¹⁰⁷⁵.

Los alimentos que ahora ponía a disposición de los hombres, según Röscher¹⁰⁷⁶, eran tipos de miel, en cuyo caso su poder de conferir la inmortalidad sería debido al poder curativo y limpiador de la propia miel, y porque la miel fermentada (hidromiel) precedió al vino en el mundo egeo. Además, añade, que el néctar y la ambrosía no eran más que diferentes formas de la misma sustancia: la miel, considerada como un rocío, como maná caído del cielo, que se usaba como comida y como bebida. Pero, aunque habitualmente el néctar era entendido como la bebida y la ambrosía la comida de los dioses, se cree que originalmente ambos términos no estaban diferenciados¹⁰⁷⁷. En Safo (fr. 141 Voigt) y en Anaxandrides (fr. 58 Kassell - Austin) la ambrosía era la bebida.

¹⁰⁷⁴ Cf. Asclep. Tragil., *FGrH* 12, fr. 30; Appendix Vergiliana, *Culex*, 240 ss; Nonn. *D.* XVIII, 33-34.

¹⁰⁷⁵ Cf. Sourvinou-Inwood (1986) 44-5.

¹⁰⁷⁶ Röscher (1965) s.v. Ambrosia.

¹⁰⁷⁷ *Il.* XIX 352; *Od.* V 199; IX, 359; Hes. *Th.* 639; 796. Cf. Onians (1994): cap. 9, «Nectar and Ambrosia», 292-299.

Sin embargo, Onians¹⁰⁷⁸ señala que lo que confería poderes a estos alimentos nada tiene que ver con la miel, pues ésta tiene su propio nombre en griego y no se consideraba una sustancia sagrada, sino común, a la libre disposición de los hombres. Tras estudiar los pasajes homéricos que mencionan la ambrosía, Onians concluye que ésta es una contrapartida divina del aceite o grasa que utilizan los seres humanos, y que los dioses la utilizaban para múltiples usos: comerla (*Od.* V 93ss. y 199), lavarse con ella (*Il.* XIV 170), ungir el cuerpo (*Il.* XVI 669ss., 679ss.), imbuirla en las fosas nasales de un cadáver para que este no se pudra (*Il.* XIX 26, 38ss.) e introducirla junto con néctar en el pecho de Aquiles para que éste no sufra los efectos del ayuno (*Il.* XIX 347 ss.). En el *Himno homérico a Apolo* (versos 123ss.) la ambrosía, aunque líquida, se come, y en el *Himno a Deméter* la diosa unge al niño Demofonte con ambrosía y de este modo lo alimenta (versos 235ss.). También para Ballabriga la ambrosía es el equivalente divino del aceite, como (a juicio de Onians y Ballabriga) el néctar lo es del vino, siendo ambas sustancias líquidas¹⁰⁷⁹

De una u otra forma, lo que es evidente es que los griegos consideraban la inmortalidad como característica distintiva de sus dioses. El uso constante de néctar y ambrosía les aseguraba no sólo la inmortalidad sino la eterna juventud, ya que renovaba la sangre divina en sus venas. Esta idea parece estar implícita en la palabra ambrosía, cuya etimología estaría compuesta de ἄ- y βροτός, por lo que significaría literalmente “inmortalidad”¹⁰⁸⁰. Lazzeroti, basándose en estudios anteriores¹⁰⁸¹, considera más apropiado ver el significado de “atravesar la muerte” tanto en el término griego νέκταρ como en ἀμβροσίη. A partir del nombre de la muerte *nek (gr. νεκρός, νεκύς, lat. *nex*) y del grado cero de la base i.e. *ter- (sanskrit. *tarati*) “atravesar”, el néctar sería la poción mágica que

¹⁰⁷⁸ Onians (1994): cap. 9, «Nectar and Ambrosia», 292-299.

¹⁰⁷⁹ Ballabriga (1997, 124) se remite a los ejemplos en que los dioses utilizan la ambrosía no para comer o beber, sino para lavar o ungir el cuerpo. Así en el canto XIV de la *Ilíada*, donde se describe el comienzo del baño de Hera con estas palabras: «Primero, con ambrosía la seductora piel / lavó de toda inmundicia» (XIV 170-172; tr. Emilio Crespo).

¹⁰⁸⁰ Chantraine (1977) s.v. βροτός señala que el adjetivo ἀμβρόσιος se opone a βροτός y se aplica como epíteto a todo aquello que concierne a los dioses, como sus cabellos, sandalias, aceite, etc.; de este adjetivo deriva el sustantivo ἀμβροσία, que se refiere sobre todo a la comida de los dioses.

¹⁰⁸¹ Lazzeroni (1988) 177-199 con bibliografía al respecto.

“hace atravesar” y, por ello, vencer a la muerte. La elección, según Lazzerani, de un verbo que significa “atravesar” tiene su fundamento en el pensamiento védico, donde toda entidad que produce daño es representada como un estrechamiento, frente a toda entidad benéfica que se presenta como una ampliación¹⁰⁸². Uno de esos estrechamientos es la muerte, pero no todas las muertes en védico son entendidas como tal, pues aquella que se vence “atravesándola” no es la muerte natural, sino la muerte prematura, provocada por fuerzas hostiles: todas aquellas que no son producto de la vejez, incluida la muerte por enfermedad.

Sin embargo el pensamiento greco-latino difiere en la representación de la muerte prematura del pensamiento védico, que considera prematura la muerte por violencia y sólo excepcionalmente acepta la muerte por enfermedad. La razón, cree Lazzerani, se debe a que el mundo clásico conoce la noción de destino (*fatum*, μοῖρα) y la muerte por enfermedad es un producto más de él, inevitable e improrrogable, pero, al fin y al cabo, producto de la naturaleza¹⁰⁸³. Pero no todas las muertes dependen de la naturaleza y del destino, sino que por contraposición se encuentra la muerte violenta, aquella que se ha encontrado prematuramente, cuyo término latino se correspondería con *nex*. De ser así, el griego νέκταρ, formado a partir de la base nominal *nek- y la base verbal *ter-, indicaría propiamente la superación de la muerte prematura.

Por el contrario en el nombre de la ambrosía estaría contenido el de la muerte natural: ἀμβροσίη <*h₂mrt-. La razón por la que néctar y ambrosía aparecen juntos es la diferente función de los dos alimentos divinos: el néctar protege de la muerte prematura, la ambrosía ahuyenta la muerte natural, asegurando la juventud eterna y eliminando la vejez. Esta distinción hunde sus raíces en el pensamiento indoeuropeo. Sin embargo, esta diferencia, probablemente, estaba ya olvidada en tiempos de la composición de los poemas

¹⁰⁸² Lazzerani (1988) 180-1 con numerosos ejemplos védicos.

¹⁰⁸³ La idea de que los mortales tienen un tiempo de vida predeterminado por el destino esta ya en Homero (*Od.* X 174 ss).

homéricos, donde *nek- y *mr̥t- son dos fósiles y la muerte tiene un nuevo nombre: θάνατος¹⁰⁸⁴.

La actuación impía que cometió Tántalo al robar los alimentos que procuraban la inmortalidad no sólo tuvo consecuencias para él, sino también para su hijo Pélope. Pues éste, tras ser raptado por Poseidón y vivir junto a los dioses, a causa del robo que cometió su padre fue expulsado del cielo¹⁰⁸⁵.

3. En una situación semejante a la descrita en el punto anterior, recoge Eurípides en *Orestes* que Tántalo participaba no sólo de la mesa de los dioses, sino también de las conversaciones de los dioses, cuando su lengua desenfundada lo llevó a revelar a los hombres secretos que sólo concernían a los dioses:

ὥς μὲν λέγουσιν, ὅτι θεοῖς ἄνθρωπος ὦν
κοινῆς τραπέζης ἀξίωμ' ἔχων ἴσον,
ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον. (E. *Or.* 8-10¹⁰⁸⁶.)

La revelación de los secretos de los dioses se origina, como en las versiones anteriores, como consecuencia del abuso de la confianza depositada en él y en una ruptura de los límites entre los hombres y los dioses¹⁰⁸⁷.

Consideramos que existe la posibilidad de que estos dos motivos de ingratitud, robar el néctar y la ambrosía y revelar los secretos de los dioses, sean dos formas diferentes de designar el mismo motivo; de hecho con frecuencia las fuentes hablan en general de hacer partícipes de los “secretos divinos” a los hombres. De ser así, como apuntamos, estaríamos, por tanto, hablando del mismo motivo de ingratitud. La única diferencia radicaría en la manera de hacer referencia a esta parte del mito que tienen las diversas fuentes. Síntesis de lo expuesto se puede apreciar en *Culex* 240-ss, obra perteneciente a la *Appendix vergiliana* donde encontramos el verbo *prodo* (“revelar”) para referirse a que dio *el alimento de los dioses, el néctar*.

¹⁰⁸⁴ Lazzerani (1988) 192, 197.

¹⁰⁸⁵ *Sch. in Pi. O. I.*, 105b; 105c; 105d.

¹⁰⁸⁶ Cf. D. S. IV, 74, 2; Ou., *Am.* II, 2, 44; AA. II, 603-4; *Sch. in Pi. O. I.*, 91a; *Sch. in Luc. La Travesía* 29, 2-8

¹⁰⁸⁷ Cf. Sourvinou-Inwood (1986) 45.

ad Stygias reuocatus aquas uix ultimus amni
restat nectareas diuum qui prodidit escas,
gutturis arenti reuolutus in omnia sensu.

Una razón más que nos lleva a avalar esta suposición es que tanto Píndaro como Eurípides¹⁰⁸⁸ aportan el castigo de la roca como consecuencia de los dos motivos de ingratitud, como veremos detalladamente en su capítulo correspondiente, lo que nos podría llevar a considerar que son uno sólo.

4. El poema épico los *Regresos*¹⁰⁸⁹, compuesto después del 650 a.C. recoge una nueva versión del motivo de castigo de nuestro personaje: aquella en la que, insaciable en su disposición hacia los goces, comete un acto de ὕβρις al querer vivir de forma similar a los dioses, por lo que Zeus, irritado, lo castigará. Esta versión también se corresponde con una imagen de Tántalo que transgrede los límites que como hombre tiene, queriendo ser más semejante a los dioses de lo que era apropiado, de modo que el castigo llega como consecuencia de intentar traspasar sus competencias y querer ser como los dioses¹⁰⁹⁰.

5. Un último motivo de castigo, por parte de Tántalo, que las fuentes aportan es el intento de engañar a Zeus negando haber recibido la custodia del perro del santuario de Creta. La explicación de cómo se llega a este nuevo motivo de ingratitud, a tenor de las fuentes en que está documentado, debió de aparecer en época tardía¹⁰⁹¹ y nos la da Antonino Liberal: una vez que Pandáreo¹⁰⁹² robó el perro hecho de oro por Hefesto¹⁰⁹³ al que Zeus había encargado la protección del santuario de Creta y lo condujo al monte Sípilo,

¹⁰⁸⁸ Pi. O. I. 57; E. Or. 6.

¹⁰⁸⁹ Fr. 10 Bernabé.

¹⁰⁹⁰ Cf. Sourvinou-Inwood (1986) 45.

¹⁰⁹¹ Según Pearson (1963, 209-10) la versión del robo del perro no sería tan tardía y podría estar ya aludida en el fr. 573 Radt de Sófocles.

¹⁰⁹² Guarducci (1940, 1-8) cree que el núcleo originario de la leyenda de Pandáreo es una vieja historia cretense perdida. Por el contrario Forbes Irving (1992, 297) piensa que la leyenda puede deberse a la invención de un relato de metamorfosis de castigo creado sobre los detalles de otras leyendas antiguas.

¹⁰⁹³ Sch. in Od. XIX, 5185-31.

encomendó su custodia a Tántalo diciéndole que lo traía desde Fenicia¹⁰⁹⁴. Pasado un tiempo, Pandáreo llegó a Sípilo y reclamó el perro, pero Tántalo juró no haberlo recibido jamás¹⁰⁹⁵:

τοῦτον Πανδάρεος ὁ Μέρποπος κλέψας ὥχετο φέρων εἰς Σίπυλον καὶ αὐτὸν
παρεδέξατο φυλάττειν παρὰ τοῦ Πανδαρέου Τάνταλος ὁ Διὸς καὶ Πλουτοῦς.
ἐπεὶ δὲ μετὰ χρόνον Πανδάρεος ἐλθὼν εἰς Σίπυλον ἀπῆτει τὸν κύνα,
Τάνταλος ὥμοσε μὴ λαβεῖν. (Ant. Lib. 36, 2, 7-ss¹⁰⁹⁶.)

Esta versión parece ser una transformación, una versión atenuada, del crimen descrito en la variante pindárica de la historia, es decir, el robo del néctar o la ambrosía. Cabe destacar que es la única versión en la que Tántalo no rompe sus reglas como compañero de banquete de los dioses y, por tanto, es interesante notar que quizá por ello no se ganó un suplicio en el Hades, sino un tipo de castigo muy *sui generis*, la destrucción del monte Sípilo¹⁰⁹⁷ para yacer bajo él.

VI. 2.3. CASTIGOS

Si diversas fueron las causas que se le imputan a Tántalo para ganarse un castigo excepcional, hasta un total de seis posibles castigos nos han transmitido las diversas fuentes:

1. Aunque no es el castigo más antiguo documentado, el primero al que nos vamos a referir es la pérdida de la inmortalidad que había alcanzado nuestro protagonista fruto de compartir la mesa con los dioses. Este castigo, leve en comparación con el resto de los que circulaban según versiones, simplemente es

¹⁰⁹⁴ *Sch. in Od. XX*, 66, 7.

¹⁰⁹⁵ Se ha conservado una imagen que podría identificarse con el robo del perro de Creta por parte de Pandáreo, en ella se ve a una figura con un perro, identificada como el propio Pandáreo, y otra que bien podría ser Tántalo o Zeus. Cf. Copa de Siana, París, Louvre A 478 (*LIMC* n° 2) en *LIMC* (1994) s.v. “Pandareos”, p. 160.

¹⁰⁹⁶ Cf. Paus. X, 30, 2, 8-10; *Sch. in Od. XIX*, 518, 5-31; *Sch. in Od. XX*, 66; *Sch. in Pi. O. I*, 91a; *Sch. in Pi. O. I*, 91, 1-20 (*recentiora Triclinii, Thomae Magistri, Moschopuli, Germani*).

¹⁰⁹⁷ Cf. Sourvinou-Inwood (1986) 46; las fuentes que así lo indican son *sch. in Od. XIX*, 518, 7 y Ant. Lib. 36, 7. Vid. cap. VI. 2.3. Castigos.

la privación por parte de Tántalo de uno de los privilegios adquiridos. Es Platón el que nos informa de ello en su obra *Crátilo* 395d¹⁰⁹⁸:

καὶ τελευτήσαντι ἐν Ἅιδου

Sin embargo, ésta no fue la versión más seguida por los autores antiguos. Al contrario, como consecuencia de su inmortalidad adquirida debió recibir en consonancia una condena eterna.

2. Tántalo fue condenado a permanecer en el Hades para siempre, sumergido en una laguna hasta el mentón, no pudiendo beber porque cuando lo intenta se seca, y contemplando árboles con frutas inalcanzables en la orilla. Este castigo, el más extendido de los atribuidos a Tántalo, lo encontramos documentado de manera muy detallada ya en Homero *Od.* XI 582 ss., y sigue siendo habitual en autores muy posteriores como Ateneo I, 25a¹⁰⁹⁹, Luciano y su *Dialogo de los Muertos* 7, donde por medio de una conversación entre Menipo y el propio Tántalo, ya cumpliendo el castigo de la sed, nos presenta un panorama general de cómo podría ser representada la escena del castigo.

Por otro lado, existen fuentes¹¹⁰⁰ que, con una cantidad muy inferior en datos a las anteriormente citadas, únicamente nos aportan meras alusiones al castigo de Tántalo, de modo que tan sólo nos ayudan a documentar esta versión, ya que por tratarse de una historia sobradamente conocida, no hace falta extenderse en detalles.

Como caso curioso destacamos a Dión Crisóstomo que, por su parte, reinterpreta el mito y da una visión completamente diferente de la tradicional al considerar que este castigo le sobrevino por su pereza, no por los delitos cometidos. Como consecuencia de ser perezoso sólo puede disfrutar con la vista de los bienes que le rodean y tocar con los labios sin saborear el agua que tanto ansía beber:

¹⁰⁹⁸ Cf. D. Chr. 6, 55, 5; Ath. I, 25 a; Luc. *DMort.* 7, 13-14 (se deduce de decir οὐ γὰρ σώμα ἔχεις, ἀλλ' ἐκεῖνο μὲν ἐν Λυδία που τέθραπται).

¹⁰⁹⁹ Cf. Petron. 82, 5; Seneca, *Thyestes* 149 ss.; Hyg. *Fab.* 82, 2.

¹¹⁰⁰ Plb. IV, 45, 6, 4 ss; Cic. *Tusc.* I, 10, 3; Appendix Vergiliana, *Culex* 240 ss; *Aetna*, 81; Hor. *C.* 17, 66; *Sat.* I, 1, 68; Ou. *Am.* II, 2, 44; III, 12, 30; *Met.* IV, 458; X, 41; Prop. II, 1, 66; II, 17, 5; IV, 11, 24; Tibul. I, 3, 77; D. S., 64, 7, 5 ss; Plu., 829A, 3-4; Seneca, *Medea*, 745; *Agamemnon* 15 ss; 769 ss; *Thyestes*, 1 ss; 137; *Hercules Oetaenus* 1075 ss; *Octavia* 621; *Fedra* 1232; *Apocol.* 14, 3, 5; Ach. Tat. II, 35, 4; V, 21, 4; Phaed. *Fabularum appendix* 7, v. 7; Luc. *Tim.* 18, 2; *Hist. Cons.* 57, 11; *Dips.* 6, 12 ss; *Am.* 53, 16 ss; Lib. *Ep.* 481, 1; Gr. Naz. 70, 1, 2; Sch. in Pi. O. I, 91a; Sch. in Luc. *La Travesía*, 29, 2-8.

Τάνταλος δὲ ἄρα ἐπὶ γήρως ἀργὸς ἦν· διὰ τοῦτο ἄρα μέχρι τῶν χειλῶν
 ἠὺδαιμόνει καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς μόνον ἠϋτύχει· τὰ πάντα δὲ ἐκεῖνα
 ἀρπασθέντα οἴχεται καὶ λίμνη καὶ καρποὶ καὶ τροφή καὶ ποτὸν ὑπὸ τῆς
 τύχης, οὕτω γ' ὥς ὑπὸ πνεύματος. (D. Chr., 64, 7, 7-ss.)

Un motivo peculiar, que surge en la literatura latina¹¹⁰¹, es la narración del cese momentáneo de los castigos de los condenados infernales. Se debe destacar que no existe nada semejante en la literatura griega. El motivo del cese más documentado se debe a la bajada de Orfeo a los infiernos y su canto allí, lo que consigue que se produzca la detención de los castigos eternos de los condenados, entre los que se encontraba Ixión y, por su puesto, el propio Tántalo.

De entre los autores latinos, queremos resaltar el uso que hace Séneca¹¹⁰² de este motivo literario, pues innova al presentar a Tántalo como el único de los condenados que es capaz de escapar del yugo de su castigo por un periodo de tiempo.

3. Pero el castigo de la sed y el hambre no fue el único que las fuentes atribuyen a Tántalo; existe una segunda versión también muy extendida que consistía en mantener a nuestro frigio continuamente aterrorizado ante la amenaza de caída de una roca que pendía eternamente sobre su cabeza:

Τάνταλος
 κορυφῆς ὑπερτέλλοντα δειμαίνων πέτρον
 ἀέρι ποτᾶται· (E. Or. 6-8.)

Muchas son también las fuentes¹¹⁰³ que documentan este castigo desde muy antiguo, pues podemos encontrar mencionada la piedra de Tántalo ya en un fragmento de Arquíloco:

¹¹⁰¹ Vid cap. III. 2.5. El castigo, donde recogemos este motivo.

¹¹⁰² *Agamenón* 769-774 y *Tiestes*. En esta obra Tántalo aparece como un personaje más, que por un momento ha abandonado sus quehaceres en el Hades para subir como una sombra al palacio de sus descendientes. Allí se verá obligado a sembrar la ira entre ellos.

¹¹⁰³ *Regresos* fr. 10 Bernabé; Archil. Fr. 91 West; Pi. O. I, 57b; Pi. I. VIII, 10; E. Or. 6-8; Pl. Cra. 395e; Cic. Fin. I, 60, 2; Tusc. IV, 35, 11; Lucr. De rerum natura III, 981; Plu. 170F, 6-7; Plu. 937E, 7; Paus. X, 31, 12, 1; Hyg. Fab. LXXXII, 3; Sch. in E. Or. 982, 13; Sch. in Il.

μηδ' ὁ Τά|ντάλου λίθος

τῆσδ' ὑπὲρ νήσου κρεμάσθω (Fr. 91 West.)

La antigüedad de esta cita muestra que esta versión habría convivido a la par desde época muy arcaica con la otra versión de la sed y el hambre, que, como vimos, aparecía ya en Homero, *Od.* XI 582-ss., aunque, como estudiamos en su momento, Aristarco pensaba que ese pasaje homérico era espurio.

La piedra que pende sobre la cabeza de Tántalo, como eterna y enloquecedora amenaza, es un tema similar al de la celebre espada de Damocles¹¹⁰⁴, cortesano de Dioniso I de Siracusa, que aduló a éste excesivamente por su felicidad. En compensación el tirano le “recompensó” con semejante dádiva: una espada colgada sobre su cabeza, pendiente de un cabello¹¹⁰⁵.

No obstante, el castigo de la roca, como objeto de enormes dimensiones que se eleva sobre la cabeza de Tántalo, pasó a ser asimilado en un determinado momento con el sol, tal y como recoge Eurípides en los vv. 982-ss. de su *Orestes*, por influencia de Anaxágoras¹¹⁰⁶.

4. De entre todas las fuentes que manejamos Pausanias (X, 31, 12) describe una pintura de Polignoto en la cual aparecía Tántalo pagando una pena diversa, consistente en conciliar las dos versiones anteriores al sufrir ambos castigos¹¹⁰⁷. Tántalo sumergido en medio de la laguna a su vez temía que la roca elevada sobre su cabeza cayese sobre él:

ὑπὸ τούτῳ δὲ τῷ πίθῳ Τάνταλος καὶ ἄλλα ἔχων ἐστὶν ἀλγεῖνὰ ὅποσα
Ὅμηρος ἐπ' αὐτῷ πεποίηκεν, ἐπὶ δὲ αὐτοῖς πρόσσεστίν οἱ καὶ τὸ ἐκ τοῦ

XXIV, 617a, 9; *Sch. in Pi. O.* I, 91a (la roca es el monte Sípilo); *Sch. in Pi. I.* VIII, 17a ; 17b; *Alex. Fig.* 26, 13.

¹¹⁰⁴ Según Robert (1921-26), 287, n.3, el relato de la espada de Damocles es una recreación de este episodio.

¹¹⁰⁵ Cf. Cic. *Tusculanae* 5, 61-2. Degl'Innocenti Pierini (2008, 1323-44) a partir de este pasaje de Cicerón examina los puntos en común en la relación entre el suplicio de Tántalo y la espada de Damocles.

¹¹⁰⁶ *Sch. in Pi. O.* I, 91a; *Sch. in E. Or.* 982, 11-20.

¹¹⁰⁷ Apollod. *Epit.* 2.1; Hig. Fab. LXXXIII y el *sch. in Arist.* XLVII recogen que Tántalo está en el Hades sufriendo ambos castigos.

ἐπηρτημένου λίθου δεῖμα. Πολύγνωτος μὲν δηλὸς ἐστὶν ἐπακόλου θήσας τῷ Ἀρχιλόχου λόγῳ· Ἀρχίλοχος δὲ οὐκ οἶδα εἴτε ἐδιδάχθη παρὰ ἄλλων τὰ ἐς τὸν λίθον εἴτε καὶ αὐτὸς ἐς τὴν ποίησιν ἐσηνέγκατο. τοσαύτη μὲν πλῆθος καὶ εὐπρεπείας ἐς τοσοῦτόν ἐστιν ἤκουσα ἢ τοῦ Θεασίου γραφῆ·

Aunque no nos ha llegado otra fuente que recoja la unión de los dos castigos, sí existen otros autores que en distintos pasajes de sus obras reflejan ambas penas, es el caso de Cicerón, que recoge el castigo de la sed en *Tusc.* I, 10, 3 frente a la condena de la roca que aparece en *Fin.* I, 60, 2 y *Tusc.* IV, 35, 11. Así también en la *fábula* de Higino LXXXII, 2 encontramos el castigo de la sed y momentos después el castigo de la roca en la misma *fábula* LXXXII, 3.

5. En este punto recogemos uno de los castigos aplicado por los dioses a Tántalo menos conocido y de menor difusión entre las fuentes, consistente en castigar al frigio con la destrucción de su propia ciudad, Sípilo, como es noticia en Plutarco, *Sobre las nociones comunes, entre los estoicos* 1059 C¹¹⁰⁸:

εἰ δ' οἱ ποιηταὶ σε πείθουσι, λέγοντες ὥς ἐκ θεῶν προνοίας ἀνατροπὴν ἔσχεν ἡ παλαιὰ Σίπυλος τὸν Τάνταλον κολαζόντων,

Otras fuentes hablan de la destrucción del monte Sípilo por parte de Zeus para colocárselo a Tántalo sobre su cabeza:

Ζεὺς (...) Τάνταλον δέ, ἐπεὶ τὸν ὄρκον ἐψεύσατο, κατέβαλε καὶ περιέθηκε περὶ αὐτὸν ὑπὲρ κεφαλῆς τὸν Σίπυλον. (Ant. Lib. 36, 3¹¹⁰⁹)

Por el contrario, Estrabón y Plinio¹¹¹⁰, en su afán de darnos una explicación racionalista, se encargan de aclararnos que este monte se destruyó por causas naturales y no por decisión divina:

μιμνήσκεται δὲ πρὸς ταῦτα τῶν ὑπὸ Δημοκλέους λεγομένων, σεισμούς τινας μεγάλους τοὺς μὲν πάλαι περὶ Λυδίαν γενομένους καὶ Ἰωνίαν μέχρι

¹¹⁰⁸ Cf. *Sch. in Od.* XI 582, 6

¹¹⁰⁹ Cf. *Sch. in Od.* XIX 518, 7.

¹¹¹⁰ Plin. *HN* II, 205, 11.

τῆς Τρωάδος ἱστοροῦντος, ὅφ' ὧν καὶ κῶμαι κατεπόθησαν καὶ Σίπυλος
κατεστράφη κατὰ τὴν Ταντάλου βασιλείαν ... (Str. I, 3, 17, 9-ss.)

6. Finalmente, cuanto menos curioso nos parece el castigo aplicado a Tántalo que nos recoge el *sch. in E. Or.* 7, 1-6. En él se nos narra que Zeus opta por dejar a Tántalo en silencio y elevado en el aire, allí donde no hay nadie, como única solución posible al gran defecto que éste tenía de contar todo aquello que veía o escuchaba:

ἐπεὶ διὰ γλωσσαλγίας ἤμαρτεν ὁ Τάνταλος, σιωπῇ αὐτὸν κολάζει ὁ Ζεὺς.
οὔτε γὰρ ἐν οὐρανῷ αὐτὸν τιμωρεῖται, ἵνα μὴ συνδιαλέγεται θεοῖς ἢ
λαλούντων ἀκούη, οὔτε ἐπὶ γῆς, ὅπως μὴ ἐξείποι τοῖς ἀνθρώποις ἅτινα εἶδεν
ἐν οὐρανῷ, οὔτε καθ' Αἰδου, ὥς μὴ καὶ ἄλλους ὁρῶν κολαζομένους
ἀμαρτωλοὺς παραμυθοῖτο, ἀλλ' ἐν ἀέρι μετέωρον, ὅπως μηδενὶ
προσφθεγγόμενος μᾶλλον ἀνιῶτο.

VI. 2.4. LUGAR DE CASTIGO

No todos los castigos se desarrollaron en los mismos lugares, pues, tal y como acabamos de ver en el escolio anterior, existen diferentes versiones dependiendo de la falta cometida. Así, por ejemplo, aquellas versiones de la causa del castigo que tienen un punto en común como es la ofensa a los dioses y la trasgresión de las fronteras que separan a divinos y humanos, sitúan la ubicación donde Tántalo debe pagar sus penas en lugares regidos por los dioses, ya sea el aire¹¹¹¹, el Olimpo¹¹¹² o el Hades, donde lo sitúan la mayoría de las fuentes¹¹¹³ junto con el resto de condenados eternos:

¹¹¹¹ *Sch. in E. Or.* 7, 1-6; *Sch. in E. Or.* 982, 21-2; *Sch. in Od.* XI, 582, 1-6 (elevado en el aire sobre un monte).

¹¹¹² *Regresos* fr. 7 Bernabé.

¹¹¹³ Hom. *Od.* XI 582 ss.; Pl. *Cra.* 395e; D. S. IV, 74, 2; I. *BI*, II, 156; D. Chr. 6, 55, 3; Luc. *Cat.* 29, 6; *Iconf.* 17, 9; *Nec.* 14, 19; *Hist. Cons.* 57, 9; *DMort.* 7, 1-2. y 7, 22; *Podagra* 11; Nonn. *D.* XXXV, 296; Eus. *PE* XII, 6, 13, 3; Lucr. III, 981 ss.; Cic. *Tusc.* I, 10, 3; IV, 35, 11; Hor. *C.* 17, v. 66; Appendix Vergiliana, *Culex* 240 ss.; Ou. *Met.* IV, 456 ss.; X, 40 ss; *Prop.* II, 1, 66; II, 17, 5; IV, 11, 24; Seneca, *Medea* 745; *Agamemnon* 19; *Thyestes* 3; 1011; *Octavia* 621;

μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος· βασιλέας γὰρ καὶ δυνάστας ἐκεῖνος
πεποίηκεν τοὺς ἐν Ἅιδου τὸν ἀεὶ χρόνον τιμωρουμένους, Τάνταλον καὶ
Σίσυφον καὶ Τιτυόν· (Pl. *Grg.* 525e)

Como bien nos recuerda Platón, las primeras listas de condenados en el Hades proceden de la *Odisea*, pero será la literatura cristiana y, sobre todo, los autores latinos, quienes convertirán estas listas en un *topos* literario¹¹¹⁴.

Frente a esto, la versión del robo del perro que, aunque también conlleva una ofensa hacia los dioses, no supone sin embargo una transgresión del orden natural de las cosas, tiene como consecuencia que el castigo se cumple en un lugar de menor envergadura, en el monte Sípilo, bajo el cual yace Tántalo¹¹¹⁵.

A tenor de todos los delitos que se atribuyen a Tántalo podría creerse que este personaje era considerado por el pensamiento colectivo griego como un héroe peligroso o monstruoso que no muestra ningún aspecto positivo; sin embargo, aunque para la inmensa mayoría así debía ser, Tántalo fue venerado como hijo de Zeus y objeto de culto en más de un lugar de Grecia y se convirtió en el epónimo de una ciudad de nombre Tantálide¹¹¹⁶. Posteriormente, una tradición de documentación reciente¹¹¹⁷ afirma que, al ofrecer a su propio hijo en un banquete como alimento para los dioses, Tántalo daba prueba de su gran hospitalidad e incluso nuestro personaje llega a ser tratado como como prototipo de pecador sancionado, y, pasado por el tamiz evemerista, queda convertido en un sacerdote εὐσεβῆς καὶ θεόσεπτος, conocedor de los misterios de los dioses¹¹¹⁸.

Phaedra 1232; *Apocol.* 14, 3, 5; *Tibul.* I, 3, 77; *Aetna* 81; *Phaed. Fabularum appendix* 7, 7; *Hyg. Fab.* LXXXII, 2; *Sch. in A. Arist.* XLVII; *Sch. in D. Orat.* 24, 207a; *Sch. in Luc. La Travesía* 19, 29 Rabe.

¹¹¹⁴ Este tema fue tratado a propósito del personaje de Ixión, por ello remitimos al cap. III. 2.5. El castigo.

¹¹¹⁵ Cf. *sch. in Pi. Ol.* 1, 91; Sourvinou-Inwood. (1986) 46-7.

¹¹¹⁶ *Plin. HN.* 5, 117.

¹¹¹⁷ *Sch. in Lycophr.* 152.

¹¹¹⁸ Brelich (1958) 269.

VI. 3. PROVERBIO: <<TALENTOS DE TÁNTALO>>

Como hemos ido reseñando a lo largo de todo el estudio de las citas de los autores que usan el mito de Tántalo, una de las características más destacadas de nuestro personaje, sus riquezas, llegaron en un momento de la historia a tener un uso proverbial. Era, por tanto, necesario que dedicásemos en esta monografía sobre Tántalo un apartado especial al proverbio que ya desde antiguo se formó con el nombre de nuestro personaje y que alude, como decimos, a sus propias riquezas. Así lo encontramos recogido por Zenobio Athos 2, 66:

Ταντάλου τάλαντα. ἐπὶ τῶν πλουσίων τάττεται ἡ παροιμία ὡς τοῦ Ταντάλου καὶ Θεοφιλοῦς γενομένου καὶ πλουσίου.

Talentos de Tántalo. El proverbio se aplica a los ricos puesto que Tántalo fue querido por los dioses y rico.

Este proverbio se encuentra estudiado con brillantez por Bühler¹¹¹⁹, quien detalla cada una de las fuentes paremiográficas y lexicográficas que reúnen el proverbio, entre las que se encuentra Apostolio 16, 16 Leutsch, que a su vez recoge la siguiente afirmación, extraída de Focio (s.v. “Ταντάλου τάλαντα”) y de la Suda τ 147:

Ταντάλου τάλαντα. Πλούσιος ὁ Φρῦξ Τάνταλος διεβεβόητο Πλουτοῦς καὶ Διὸς λεγόμενος. Κέχρηται δὲ τῇ παροιμίᾳ καὶ Ἀνακρέων ἐν γ’. Γέγονε δὲ παρὰ τὸ ὄνομα, τάλαντα, ὡς καὶ παρὰ τῷ κωμικῷ εἴρηται, <τὰ> Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται.

Talentos de Tántalo. Era bien conocido que Tántalo el frigio era rico y se decía que era hijo de Plutó y de Zeus. Anacreonte usa el proverbio en el libro tercero. El origen es el nombre, tálanta, como precisamente se dice en el poeta cómico, “pesa / se agitan los talentos de Tántalo”.

A partir de esta noticia es apropiado considerar que Anacreonte usó esta expresión proverbial (fr. 355 PMG) y que se encontraba también documentada en comedia, probablemente en Aristófanes, si entendemos que la expresión

¹¹¹⁹ Bühler (1999) 273-80.

παρὰ τῷ κωμικῷ se refiere al poeta cómico por excelencia (fr. *dub.* 963 Kassel-Austin). Sin embargo, esto no es aceptado por todos los autores e, incluso, el propio Bühler¹¹²⁰ se plantea si realmente debe entenderse que con τῷ κωμικῷ se esté aludiendo a Aristófanes. Bonanno¹¹²¹ está convencida de que Focio alude claramente al cómico Menandro, quien también gozó de un amplísimo reconocimiento y del que sí nos ha llegado una cita en la que realmente se usa el proverbio (fr. 218 Kassel-Austin)¹¹²². No obstante, el uso que hace Menandro del proverbio en este fragmento es el de la versión reducida (Ταντάλου τάλαντα), mientras que Focio menciona la variante alargada, por lo que cabe plantearse si se trata de citas diversas de Menandro o, por el contrario, el texto de los lexicógrafos alude a otro poeta cómico.

Si no resuelve la autoría del uso cómico del proverbio, al menos lo que sí evidencia la entrada de Focio es que el dicho tenía dos formas:

- La variante Ταντάλου τάλαντα juega con la aliteración τανταλ- ≈ ταλαντ-. El dicho recoge la tradición de la mítica riqueza de Tántalo y alude “a los muy ricos”, como queda claro en la explicación de Gregorio de Chipre (3, 73 Leutsch – Schneidewin): Ταντάλου τάλαντα. ἐπὶ τῶν σφόδρα πλουσίων.

En el ámbito cómico la παρήχησις se habría complicado dando lugar al segundo proverbio:

- Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται. Los testimonios, cuando no aportan otras explicaciones, lo juzgan un desarrollo del primero. Así en Zenobius Vulgatus 6, 4 leemos que el proverbio tenía dos formas¹¹²³:

Διπλῆν δὲ συμβέβηκεν εἶναι τὴν παροιμίαν, καὶ τὴν μὲν Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται, τὴν δὲ Ταντάλου τάλαντα.

¹¹²⁰ Bühler (1999) 276.

¹¹²¹ Bonanno (1972) 389.

¹¹²² Remitimos al estudio que hacemos de este fragmento en el cap. IV. 4.2.1. Menandro.

¹¹²³ Cf. Bühler (1999) 273, text. (i).

Los editores modernos se comportan de manera similar, pues mientras Meineke y Kock¹¹²⁴ no lo glosan, Bothe y Edmonds¹¹²⁵ lo interpretan respectivamente como “Tantali talenta tantalice pendit” y “Tantalus’ talents, that’s what’s he weighs in at (i.e. he’s very rich)”. Así también Schweighäuser¹¹²⁶ en la línea de los autores anteriores proponía “Tantali talanta accumulat” y posteriormente lo interpretó como “he weighs in purse as much as Tantalus”, respetando así la tradición que da a τανταλίζειν el valor de “pesar” equiparado con la raíz de τάλαντεύειν. La traducción comúnmente aceptada es “pesa los talentos de Tántalo¹¹²⁷”. Pero Bonanno¹¹²⁸ argumenta, a partir del *sch. in Antigonom* 134¹¹²⁹, que el verbo τανταλίζειν puede ser entendido en el sentido de “temblar, agitarse” y no únicamente como “pesar, poner en la balanza”, tal y como insisten en entender habitualmente los interpretes del proverbio. Si se restituyese al verbo τανταλίζειν el sentido de “temblar” y se aplicase al proverbio Ταντάλου τάλαντα τανταλίζεται, continúa Bonanno, revelaría un significado particular e insospechado: “le ricchezze di Tantalos tremano”, esto es “vacillano”, “sono tutt’altro che sicure”. De este modo aludirían al trágico destino de Tántalo precipitado en el Hades, conocido ejemplo de la precariedad de la fortuna humana.

¹¹²⁴ Meineke (1841) 660; Kock (1888) 516.

¹¹²⁵ Bothe (1855) 745; Edmonds (1961) 451.

¹¹²⁶ Schweighäuser (1802) 333.

¹¹²⁷ Cf. Mariño Sánchez Elvira – García Romero (1999) 216.

¹¹²⁸ Bonanno (1972) 390-2.

¹¹²⁹ *Sch. in S. Ant* 134: ὅτι δὲ τανταλωθεὶς σημαίνει τὸ διασεισθεὶς μαρτυρεῖ καὶ Ἀνακρέων. El escolio recoge el término que Sófocles habría usado metafóricamente con el significado de “balancearse” para mostrar el momento en que Capaneo va a caer desde las almenas a tierra. Vid. cap. I. 2.3.2. Sófocles, a) *Filoctetes* 676-679. Añade Bonanno que ya Platón (*Cra.* 395 d-e) relacionaba el nombre de Tántalo con el conocido destino de la piedra, en el cual interviene el término τάλαντεία “oscilación”, un h́apax conectado evidentemente con τάλαντον “balanza”, objeto que, por un lado, “soporta, pesa” y, por el otro, “oscila, se balancea”, tanto que τάλαντεύω “pesar” en modo pasivo e intransitivo es “balancearse”. De tal manera que si τάλαντεύω acabó casualmente por cruzarse con τανταλίζω, no lo fue por el contrario en sentido inverso. Pues el único y preciso sentido de “temblar, agitarse” no podría nunca pasar a significar “pesar”. También Chantraine en su *Dictionnaire Etymologique...* (1977) s.v. Τάνταλος recoge los dos posibles significados del verbo τανταλίζω sin decantarse por ninguno de ellos, salvo que cree que la conexión entre la raíz del verbo y Tántalo debe estar en los propios suplicios.

De una u otra manera, parece claro que, aunque no sabemos con certeza cuál era la forma original que tenía el proverbio, surgió como un juego de palabras donde el nombre *τάλαντον* sonaba muy semejante a *Τάλαντος* y por transposición de letras *Τάνταλος* dio lugar a la figura por paranomasia. Pero, ¿debemos suponer que los griegos habían asimilado el nombre *Τάνταλος* a la raíz de *τάλαντα* y por eso se creó este juego de palabras? Es evidente que no lo podremos saber y para nuestras conclusiones, si así lo creían y realmente no lo eran, a efectos prácticos servía igual.

Lo que sí podemos afirmar es que en la configuración del mito había suficientes indicios que hacían evidente la relación entre Tántalo y una raíz que se relaciona con la riqueza:

- En primer lugar, estuvo siempre en boca de los griegos el que los reyes lidios poseyesen fama de grandes riquezas, así Tmolo, Midas, Giges o el mismísimo Creso. Así también Tántalo, rey de Frigia, era considerado un ser muy rico, tal y como podemos deducir a partir del fr. 158 Radt de la *Níobe* de Esquilo, donde parece que el personaje de Tántalo se estaría vanagloriando de la extensión de sus campos y sus ganados.
- Otra posible vinculación con la riqueza podría venir a través de su madre, la ninfa Plutó, cuyo nombre está evidentemente emparentado con la palabra que significa “riqueza”¹¹³⁰.
- Por último, como apuntaba la glosa del proverbio, era considerado rico por ser *θεοφιλής*, tal y como demuestra el mito cuando fue agasajado a la mesa de los dioses y vivía junto a ellos¹¹³¹.

No obstante, es posible que sea la suma de todas estas tradiciones sobre Tántalo, además de la similitud entre las raíces léxicas, lo que haya hecho que en un determinado momento el nombre de Tántalo haya sido puesto en relación con la idea de riqueza.

¹¹³⁰ Bühler (1999) 278. Para las fuentes que citan tal parentesco remitimos al cap. VI. 1.2. Progenitores.

¹¹³¹ Cf. D. S. IV, 74, 1; cf. Bühler (1999) 278. Para el resto de fuentes que nos documentan esta noticia vid. VI. 2.1. Perfil del personaje.

Por lo que respecta al uso del proverbio por parte de los autores, ya hemos comentado que, a juzgar por las noticias que nos han llegado, el primero en usarlo habría sido Anacreonte y, junto a él, se adscribió este uso también a uno de los grandes cómicos, posiblemente Aristófanes, pero podemos apreciar la idea del proverbio en otros autores. Así por ejemplo Platón en *Eutifrón* 11e emplea la expresión τὰ Ταντάλου χρήματα para hacer referencia, de la misma manera que lo habría hecho con el proverbio, a una ingente riqueza. También Isócrates (*Filipo* V, 144) resalta la riqueza de Tántalo (Ταντάλου πλοῦτον), una de sus características más representativas.

En época helenística la expresión Ταντάλου τάλαντα se había hecho completamente proverbial, pues es a partir de esta época cuando encontramos un mayor número de citas de este adagio, tal como lo constata Menandro (fr. 218 Kassel-Austin) con la expresión ἐκεῖνα λεγόμενα. También Sópatro (fr. 18 Kassel-Austin) recurre al dicho de las riquezas de Tántalo en medio de un sutil y oscuro juego de palabras en el que compara el destino de nuestro personaje con el de Tibrón, un mercenario espartano¹¹³².

Posteriormente Plutarco en *Erótico* 759 F equipara la fortuna de Tántalo con la grandeza del amor y para ello hace uso la expresión proverbial τὰ Ταντάλου τάλαντα. Libanio en su *Epístola* 384 también hace referencia a la ingente riqueza del frigio que, sin duda, había dado lugar al proverbio.

En cuanto a la literatura latina, no gozó esta característica del mito de Tántalo de tanta fama, pues fue relegada a un segundo plano, eclipsada por los episodios del mito que remiten sobre todo al papel del frigio como condenado en el Hades. Así también en los escritores medievales y bizantinos entre los que encontramos expresiones del tipo: Ταντάλαιοι τιμωρίαι, y también δένδρα Ταντάλου, Ταντάλου δίψα¹¹³³, que documentan que Tántalo fue figura

¹¹³² Para un estudio más detallado sobre este fragmento remitimos a nuestro comentario en cap. IV. 4.2.2. Sópatro.

¹¹³³ Cf. Otto (1965) s.v. “Tantalus”.

proverbial tanto por su riqueza como por los castigos que le fueron impuestos¹¹³⁴.

Finalmente este proverbio aparece en autores humanistas y en la literatura europea posterior, ya que fue recogido por Erasmo entre sus *Adagia* (1, 6, 22).

¹¹³⁴ Entre los textos antiguos la imagen proverbial del sufrimiento en la figura de Tántalo comenzó a formarse a partir de obras como Hor. *Sat.* I, 1, 68-69; Luc. *Bis Acc.* 21, 38; *Cont.* 16, 1; Eus. *VC.* I, 55, 2.

VII. CONCLUSIONES: LA INGRATITUD DE IXIÓN Y DE TÁNTALO COMO PARADIGMA TRÁGICO

Muchos son los rasgos comunes que podemos establecer entre Ixión y Tántalo, personajes a los que *a priori* se podría suponer que sólo les unía el haber ofendido a Zeus y, como consecuencia de ello, formaban parte de una lista de los condenados eternos en el Hades.

Pretendemos mostrar, a partir del estudio pormenorizado que hemos ido haciendo del uso del mito de cada uno de nuestros personajes en las diferentes fuentes tanto griegas como latinas, que las semejanzas entre ambos provienen de dos coincidencias básicas en sus respectivas historias míticas. La primera de ellas es que ambos fueron prototipos de personajes ingratos a Zeus, una ingratitud que, además, en los dos casos aparece enfatizada por el hecho de que tanto Ixión como Tántalo gozaron de un privilegio absolutamente excepcional como es el haber sido admitidos a la compañía de los dioses; no es extraño, entonces, que desde un principio sus mitos tuvieran la función de ser un claro contraejemplo de cómo no se debe actuar. Por otro lado, el propio acto de ingratitud es considerado un hecho de ὕβρις, cuya consecuencia lógica es el castigo divino. Ambos mitos, por tanto, se ajustan a la perfección a esa cadena de acontecimientos que conduce a los mortales desde la felicidad al castigo y que el pensamiento griego ya desde la lírica arcaica y luego en la tragedia define con la secuencia de términos ὄλβος, κόρος, ὕβρις, ἄτη, νέμεσις.

El primer rasgo que tienen en común Ixión y Tántalo, sobre el que se cimienta todo en núcleo central de cada uno de sus mitos, es su relación de φιλία con Zeus. En el preciso momento en que Zeus decide aceptar a Ixión y a Tántalo como comensales a la mesa de los dioses, ambos se convierten en sus huéspedes (ξένοι) y con ello, además, pasan a formar parte de su círculo de φίλοι. Los griegos usaban φίλος para indicar una muy amplia gama de relaciones, que

incluía tanto parentesco de sangre (padres, hermanos, etc.), como parentesco político (maridos y esposas), como relación social (bienhechores, beneficiados, compañeros de tribu y conciudadanos, compañeros de viajes, compañeros de armas, huéspedes, suplicantes)¹¹³⁵. Pues la *φιλία* en la Grecia clásica, recoge M. Heath¹¹³⁶, “no es en esencia un mero vínculo de afección y calidez emocional sino un lazo objetivo de obligación recíproca. El *phílos* de alguien es el hombre que está obligado a ayudar y sobre el que uno puede, o debería poder, apoyarse cuando necesita ayuda”. De tal manera que la *φιλία* fue finalmente concebida como una institución semi-formal con reconocidos códigos de conducta para los *φίλοι*, incluida la realización de juramentos sagrados¹¹³⁷. Tales obligaciones debidas para los *φίλοι* pasan, además, de padres a hijos¹¹³⁸. Una de estas obligaciones o condiciones básicas que ligan a los *φίλοι* es, por supuesto, la lealtad. En los textos griegos del periodo clásico, es interpretada como la obligación de venir a asistir a un amigo en momentos de crisis. Faltar a esa ayuda a su vez es marca de un falso amigo. Y esa lealtad debida entre *φίλοι* debe ser recíproca, ya se trate de personas unidas por lazos de parentesco, ya se trate de una relación de *ξενία* o *ίκετεία*. La asociación entre amistad y ayuda en las adversidades era tal que los *φίλοι* que no querían dar su apoyo en los momentos de crisis pasaban automáticamente a ser considerados *ἐχθροί*. En contraste con la traición, aquellos parientes o compañeros que fielmente se mantenían al servicio de la amistad eran de por vida considerados amigos¹¹³⁹.

Como se ha comentado más arriba, muchos son los grupos que pueden formar parte de la *φιλία*; ésta no queda circunscrita únicamente a los parientes más cercanos, sino que también con un *ξένος* y un *ίκέτης* se establecen relaciones de *φιλία*. Ya leemos en los poemas homéricos (*Od.* VIII 546-7) que “como a un hermano se ha de tratar al huésped y al suplicante”. Pero mientras un pariente puede fallar al mantener sus obligaciones y aún seguir siendo pariente,

¹¹³⁵ Konstan (1996) 71

¹¹³⁶ Heath (1987) 73-4. Cf. Millet (1991) 114-6; Goldhill (1986) 80-3.

¹¹³⁷ Antipho VI, 39; Millet (1991) 111.

¹¹³⁸ Lys. XVIII, 26-7; Isoc. II, 19.

¹¹³⁹ Konstan (1997) 11 y 58.

por el contrario, un ξένοϛ debe corresponder a los favores recibidos si quiere continuar siéndolo¹¹⁴⁰.

Χάριϛ es el término usado en la *Ética Nicomaquea* (1133a-4) de Aristóteles para describir la reciprocidad que los benefactores esperan de los destinatarios de sus favores. También lo encontramos en el *Discurso fúnebre* de Tucídides (II, 40-4). Ambos pasajes desarrollan un significado de χάριϛ que está ya presente en Homero¹¹⁴¹: gratitud a cambio de un servicio. Y, por último, junto a este sentimiento, es necesario que los φίλοι se encuentren unidos por un sentimiento de αἰδώς¹¹⁴², en especial el que debe profesar un suplicante por la persona a la que suplica; sólo así la relación será duradera y permanecerá incorruptible.

Por lo que respecta en concreto a nuestros personajes, Ixión y Tántalo, la relación de φιλία que cada uno de ellos consiguió tener con los dioses y sobre todo con Zeus estaba reforzada por diversos lazos. Ixión mantenía con Zeus una relación de φιλία sustentada hasta por tres pilares: por un lado, había solicitado la purificación a Zeus por el asesinato de su suegro¹¹⁴³, cuando ninguno de los hombres se atrevía a limpiar su mancha, y se había convertido por ello en un ἱκέτης¹¹⁴⁴ de Zeus; en segundo lugar, tuvo el privilegio de convertirse en ξένοϛ¹¹⁴⁵ del rey de los dioses al compartir la mesa divina; y, por último, era hijo de Zeus, aunque ésta versión no sea la más extendida. Por lo que respecta a Tántalo, también ostentaba doblemente el título de φίλος, no sólo por ser hijo del mismo Zeus, sino también porque acudía a la mesa divina a degustar los

¹¹⁴⁰ Belfiore (2000) 7 y p. 221 n.20, donde la autora recoge una posible etimología para ξένοϛ, cuya raíz ξεν- podría provenir de la raíz indoeuropea “dar algo de manera recíproca, corresponder”.

¹¹⁴¹ *Il.* IX 315-7; *Od.* IV 694-5; Cf. Un estudio en profundidad sobre la terminología de la “gratitud”, no sólo en Homero sino en diversos autores comprendidos entre la época arcaica hasta el 400 a.C., puede verse en Hewitt (1927) 142-161.

¹¹⁴² Belfiore (2000) 8 y 221 n.25; Cairns (1993). Cf. Arist. *EN.* 1133a2

¹¹⁴³ *Pi. P.* II, 32; *A. Eu.*, 717-8; *sch. in Pi. P.* II, 57.

¹¹⁴⁴ Cf. *D. S.* IV, 69, 4; *sch. in A. Eu.* 441; *sch. in A. R.* III, 62; *sch. in E. Ph.* 1185. También la tragedia titulada *Ixión* de Esquilo tendría quizá como tema principal el motivo de la súplica de Ixión a Zeus tras el asesinato de Eyoneo.

¹¹⁴⁵ Cf. *Luc. Sac.* 9; *sch. in Pi. P.* II, 40b; *sch. in Od.* XXI 303.

manjares divinos en calidad de ξένος¹¹⁴⁶, acto que era recíproco, pues también los dioses acudían a su *querida Sípilo*¹¹⁴⁷.

La φιλία no distingue en el tratamiento de un suplicante y un huésped; en realidad la distinción sólo es posible según las circunstancias. A veces los términos ξένος y ἰκέτης son utilizados para designar indistintamente al suplicante y al huésped, lo que nos muestra que ξενία y ἰκετεία son instituciones que permiten la aceptación de un forastero en el grupo y que crean lazos hereditarios de obligación entre las partes hasta tal punto que los huéspedes y los suplicantes llegan a convertirse en parientes y ser tratados como ellos. Un ejemplo del uso ambiguo entre ambos términos, ξένος y ἰκετής, lo encontramos en la descripción que hace Homero en *Odisea* VII 154-ss. de la escena en la que Alcínoo recoge a Odiseo, sentado en el suelo, y le tributa los honores que merece: le da el mejor lugar a la mesa, lo purifica, hace una libación y le provee de comida y bebida. Alcínoo convierte así al suplicante Odiseo de ξένος en el sentido de “forastero” a ξένος en el sentido de “huésped”, quien en el futuro debe ser considerado φίλος. Tales honores van acompañados de un ritual y están cargados de significativo simbolismo:

- En primer lugar elevar a Odiseo del suelo, tomándolo de las manos en un claro símbolo de aceptación en el grupo social.

- En segundo lugar, el purificarle las manos con agua y mandar realizar una libación son rituales que sirven, por supuesto, para crear un lazo de solidaridad con el huésped.

- Y, finalmente, el ofrecer y aceptar comida crea un vínculo ritual más de solidaridad entre los participantes en el acto¹¹⁴⁸.

De manera semejante a como hace Alcínoo, también Zeus da todo lo mejor a nuestros dos personajes y el ritual que los convierte en ξένοι de los dioses sería muy semejante al que aquí ha sido descrito. Ambos, en efecto, aun siendo ajenos al círculo de los más allegados a Zeus, fueron escogidos de entre

¹¹⁴⁶ D. S. IV, 74, 2; E. *Or.* 8-9; Ou., *Met.* VI, 172; Hyg. *Fab.* LXXXII, 2; *Sch. in Luc.* 19, 29 Rabe.

¹¹⁴⁷ Pi. *P.* II, 38.

¹¹⁴⁸ Gould (1973) 78-94. Cf. Kakridis (1963) 91 ss.

los mortales para participar de la mesa divina, acto que les facilitó la aceptación en el grupo de los dioses, además de que fueron premiados con el mayor de los regalos: la inmortalidad adquirida al ingerir los alimentos divinos.

Sin embargo, Ixión y Tántalo se comportaron de manera contraria a como debería haberlo hecho un verdadero φίλος. Violaron cada una de las premisas que la relación de φιλία imponía para que ésta perdurase¹¹⁴⁹. Olvidaron que debían actuar con reciprocidad¹¹⁵⁰ y estar siempre agradecidos por el enorme privilegio que Zeus les había concedido y, por el contrario, actuaron con total falta de respeto (αἰδώς): uno pretendió la unión sexual con la esposa legítima del rey de los dioses y el otro traicionó la confianza de Zeus de diversas maneras, según las diferentes versiones. Quizás por eso, por violar una de las instituciones más importantes no escritas, perdieron la posición de privilegio que habían adquirido a través de su relación con los dioses¹¹⁵¹ y se granjearon castigos ejemplares¹¹⁵².

Por último, si la φιλία y los beneficios y obligaciones que se desprenden de esta relación se heredan de padres a hijos, también son hereditarias las consecuencias que acarrea la ruptura y la violación de este vínculo. Es así como tanto los descendientes de Ixión¹¹⁵³, por un lado, como los de Tántalo, por otro, continuaron pagando sus culpas. Los centauros, como parte del castigo de Ixión, serán dotados con un carácter indómito, salvaje y asocial; son seres monstruosos que se dejan llevar por la brutalidad y la lascivia entre dos naturalezas, sin formar parte totalmente del mundo animal ni del humano, excluidos de ambos pero en relación con ellos, en una posición liminal. Por lo que respecta a los

¹¹⁴⁹ Se debe recordar que Ixión tenía práctica en faltar a las normas que hacen posible la relación de φιλία, en este caso entre parientes, pues ya con anterioridad faltó a la χάρις debida a su suegro y terminó asesinándolo.

¹¹⁵⁰ Zeus castiga a Ixión con la repetición constante de una frase en la cual recuerda a todo el mundo que hay que corresponder con bien a quien te ha hecho el bien. Cf. Pi. P. II, 24; S. Ph., 672-3.

¹¹⁵¹ Goldhill (1986, 82) subraya que “the relational force of *philia* represents a way of marking a person’s position in society by his relationships”.

¹¹⁵² Píndaro en sus odas describe los castigos de manera semejante: ἔλεν ἄταν ὑπέροπλον (O. I, 56); ἐξαίρετον ἔλε μόχθον (P. II, 30).

¹¹⁵³ Pirítoo, el otro hijo de Ixión, no heredó el carácter traicionero de su padre, pues pasó a la posteridad como un joven bastante sensato, leal con sus amistades, sobre todo con Teseo. Propertio II, 1, 37 lo pone como ejemplo de lealtad a la amistad dejando así bien claro la oposición entre el comportamiento de su padre y el suyo.

Tantálidas en general, sus destinos se encuentran plagados de enormes infortunios cuyo origen sitúan en la culpa de Tántalo.

Ha quedado demostrado a través de la literatura que nuestros personajes fueron reconocidos prototipos de ingratitud; pero, además, en sus respectivas historias míticas podemos ver claramente plasmada, como se comentó más arriba, esa secuencia de acontecimientos típica del pensamiento arcaico y clásico griego que conduce al hombre del estado de felicidad mal digerido al estado de desgracia y al castigo subsiguiente, y que se expresa con la secuencia de términos ὄλβος, κόρος, ὕβρις, ἄτη¹¹⁵⁴, y finalmente, aunque no suele indicarse expresamente en nuestros textos, acaba irremediabilmente en la νέμεσις¹¹⁵⁵.

Esta cadena de ideas comienza con ὄλβος, término que indica una situación en la vida de absoluta felicidad. En nuestros textos, la felicidad de Ixión o de Tántalo puede ser descrita también por el término πλοῦτος¹¹⁵⁶, puesto que en algunas ocasiones el estado de felicidad y prosperidad que implica ὄλβος y que alcanzan los mortales deriva de las riquezas obtenidas. El estado dichoso que pueda producir ὄλβος viene intensificado por el poder de χάρις, pues ésta es “quien crea todos los placeres para los mortales¹¹⁵⁷”.

En el caso tanto de Ixión como de Tántalo, el motivo por el cual ambos alcanzaron la felicidad hasta tal punto que les permitió llevar, en palabras de Píndaro, un γλυκὺς βίος¹¹⁵⁸, fue consecuencia de ser acogidos como uno más

¹¹⁵⁴ Esta secuencia con diversas combinaciones se encuentra ya en época arcaica y se va repitiendo en diversos autores hasta alcanzar su plenitud en el siglo V a.C., lo que Doyle (1970, 295, n.10) describe como “‘the popular Hellenic catechism’ or a supposed ‘age-old Ate doctrine’”. Encontramos la secuencia ὄλβος, ὕβρις, ἄτη en Hes., *Op.* 213-18; Sol., fr. 1, 9-16 West; Pi. *P.* II, 25-30; A. *Pers.* 816-26; A. 750-71; y la secuencia ὄλβος, κόρος, ἄτη en Sol., fr. 1, 71-6 West; Thgn, I, 227-232; Pi. *O.* I, 54-59; A. A. 381-8.

¹¹⁵⁵ Siendo esta secuencia una de las bases del acontecer trágico, no es de extrañar que el mito de nuestros personajes fuese muy aprovechado como tema principal de tragedias, pues tenemos documentados varios *Ixiones* y *Tántalos*, o para aparecer en ellas como contraejemplo por su comportamiento impío. También sirvieron para ejemplificar comportamientos ingratos y de la necesidad de no transgredir la propia medida, tal y como podemos ver en la *Pítica* II y la *Olímpica* I.

¹¹⁵⁶ Cf. Sol., fr. 13, 9-16 West

¹¹⁵⁷ Pi. *O.* I, 30, Cf. Fisher (1992) 240.

¹¹⁵⁸ *P.* II, 26.

entre los dioses e incluso ser admitidos a su mesa (ξένοι) y serles, como consecuencia de ello, concedida la inmortalidad. Una felicidad que en el caso de Tántalo podría ser doble, puesto que como era conocido, eran abundantes sus riquezas materiales.

De los textos que hemos conservado en los que podemos encontrar mencionado el mito de nuestros personajes, es, sobre todo, Píndaro quien recoge en sus versos la idea de la posesión de una gran dicha. Así lo expresa en la *Pítica* II, 26 con el uso expreso del término ὄλβος para referirse a Ixión:

μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον,

Y en la *Olímpica* I, 56 con el mismo término, esta vez referido a Tántalo:

μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη

No volvemos a encontrar en nuestro *corpus* de textos el término ὄλβος como tal para referirse al estado de fortuna que tuvieron el privilegio de alcanzar Ixión y Tántalo, pero sí existen en las diversas fuentes alusiones a la felicidad alcanzada. Por ejemplo, Eurípides¹¹⁵⁹ califica a Tántalo de μακάριος, un término especialmente significativo, ya que es el que se especializa en definir la felicidad de los dioses, y Diodoro Sículo nos aporta una larga lista de motivos que explican bien que Tántalo pudiera ser considerado un mortal extraordinariamente dichoso:

Τάνταλος Διὸς μὲν ἦν υἱός, πλούτῳ δὲ καὶ δόξῃ διαφέρων κατῴκει τῆς Ἀσίας περὶ τὴν νῦν ὀνομαζομένην Παφλαγονίαν. διὰ δὲ τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς Διὸς εὐγένειαν, ὥς φασι, φίλος ἐγένετο τῶν θεῶν ἐπὶ πλέον. (IV, 74, 1)

Sin embargo, Ixión y Tántalo se muestran incapaces de disfrutar de la condición privilegiada en la que se encontraban, lo que deriva en la superación de los límites humanos, el castigo y la ruina. En efecto, no fueron capaces de “digerir” su extraordinaria felicidad (κόρος), se envanecieron (ὑβρις) y perdieron el sentido del lugar y la posición en que se hallaban. De esta manera

¹¹⁵⁹ Or. 4-5.

quedaría corroborado que el ὄλβος de los mortales no está destinado a durar mucho, si se tiene en abundancia.

Es propio de la condición humana el ser incapaz de resistir y comportarse como se esperaría de su condición; así lo manifiesta, para Tántalo, Eurípides:

ἄνθρωπος ὦν... ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχίστην νόσον. (*Or.* 8-10)

o, de nuevo, Diodoro Sículo:

τὴν εὐτυχίαν οὐ φέρων ἀνθρωπίνως (*IV*, 74, 2)

donde se recoge la idea de que los mortales no saben mantener su felicidad.

Salvo el testimonio del v. 56 de la *Olímpica* I, en el cual se usa expresamente el término κόρος para referirse al “hartazgo” de Tántalo, no nos ha llegado ningún otro texto en que se use este vocablo referido a Ixión o a Tántalo. Sin embargo, se encuentra implícito en algunas expresiones. Tal es el caso del v. 26 de la *Pítica* II referido a Ixión, donde el concepto se debe deducir de la idea expresada con la frase μακρὸν οὐχ ὑπέμεινεν ὄλβον¹¹⁶⁰. También en el poema épico *Regresos* se dice de Tántalo:

τὸν δὲ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις ἀπλήστως διακείμενον ὑπὲρ αὐτῶν

Los efectos que produce el dejarse llevar por un estado de saciedad y envanecimiento son los siguientes:

- la incapacidad de controlarse,
- no reconocer los límites apropiados para el hombre y, por ignorancia de ellos, no darse cuenta de la medida de las cosas¹¹⁶¹,
- una ceguera (ἄτη) que imposibilita darse cuenta de que se es víctima de un engaño y/o castigo.

La unión de los dos primeros efectos produce en los mortales un comportamiento llevado por la ὕβρις, es decir, toda aquella arrogancia que sobrepasa los límites de lo lícito¹¹⁶². Fisher¹¹⁶³ describe este concepto de manera

¹¹⁶⁰ Burton (1962) 116.

¹¹⁶¹ Fisher (1992) 237.

¹¹⁶² Lesky (1973) 134.

¹¹⁶³ Fisher (1992) 1.

genérica así (parafraseo): ὕβρις es esencialmente un serio ataque a la honra de otro, y conduce a la ira y a los intentos de venganza. ὕβρις es a menudo, pero no necesariamente, un acto de violencia; es en esencia un acto deliberado de infligir una deshonra por el mero hecho de sentirse superior. ὕβρις, frecuentemente, se presenta, en un individuo o en humanos en general, bajo la apariencia de actos específicos o un comportamiento general contra otros, más que actitudes. A veces el acto de ὕβρις se produce por una mera falta de αἰδώς, ya que poseer αἰδώς implica mantener un equilibrio entre la propia τιμή y la de los demás. Otras veces, las ofensas de ὕβρις tienen que ver con formas de asaltos físicos, sexuales o verbales que demuestran el desprecio del que lo hace por su víctima, pero también regularmente denota maneras de comportarse personalmente que demuestran una idea exagerada de la importancia que se da uno mismo y el correspondiente desprecio por las reclamaciones de otros¹¹⁶⁴.

Todos estos comportamientos pueden ir dirigidos de un hombre contra otros hombres o, lo que sería una ofensa mayor, de un hombre contra los dioses. Por lo que respecta a la ofensa entre hombres, en sociedades como la antigua (y moderna) Grecia, donde el honor individual era un valor de importancia universal, la ὕβρις tiene un considerable significado moral y social. Puesto que un honor ultrajado tenía consecuencias perjudiciales y potencialmente violentas, algunos actos de ὕβρις se interpretaron a menudo como causa de agitaciones políticas y de guerras, por lo que las comunidades sintieron la fuerte necesidad de restringir estos actos a través de leyes y por medio de sanciones.

Cuando la ὕβρις va dirigida contra los dioses, es entendida ésta, de manera especial, como una falta religiosa, un delito de impiedad. Se entiende como acto de ὕβρις contra los dioses toda aquella acción, palabra e, incluso, pensamiento en el que el hombre olvida las limitaciones propias de su naturaleza mortal, busca adquirir los atributos de los dioses, compite con ellos o se jacta confiadamente; es, en definitiva, toda acción o palabra con la que un hombre atenta contra la hospitalidad de los dioses o, incluso, despierta sus celos con

¹¹⁶⁴ Gregory (2005) 313.

independencia de que alguien se vea afectado. A veces no es más que la posesión de una inmensa buena fortuna lo que ofende a los dioses¹¹⁶⁵. La existencia del hombre se halla, por el mero hecho de ser hombre, amenazada constantemente por parte de los dioses a través de aquella tentación de ὕβρις, que en forma de obcecación y arrogancia sobreviene al ser humano¹¹⁶⁶.

En el caso de Ixión y Tántalo sus delitos de ὕβρις estaban dirigidos contra los dioses. Este mal comportamiento surge como resultado de dejarse llevar más allá de la propia medida y olvidarse de los límites de la mortalidad, consecuencia directa de la gran prosperidad que alcanzaron y la confianza que tenían con los dioses, y lo manifiestan de la siguiente manera:

Ixión, tal y como se narra en su mito, se comportó como un ὕβριστής cuando pensó que, aun siendo mortal, podía disfrutar de la esposa del rey de los dioses. Esto es con toda seguridad el resultado de la mala “digestión” (κόρος) de la prosperidad que había alcanzado (ὄλβος), y ello lo muestra en un acto de “arrogante desvario”¹¹⁶⁷, un acto en el cual él presume de hacer más de lo que le corresponde a su categoría mortal. Por tanto, su delito de ὕβρις, que es evidentemente una violación de la αἰδώς hacia Zeus que debería haber mantenido como ἱκέτης que era del dios, reside no tanto en su deseo de propasarse con Hera, pues ella tiene un fuerte carácter y fácilmente habría sido capaz de reponer su honor, sino que la ofensa va directamente hacia Zeus, su marido, por medio de un descarado y gratuito insulto, además de que hizo tambalear la estabilización del orden moral. Pues, aunque también Paris tomó a la esposa del hombre que le había ofrecido generosamente su hospitalidad y con ello faltó a todas y cada una de las premisas que rigen la φιλία, en el caso de Ixión el delito es aún mayor, pues el deshonorado marido es el soberano de los dioses y hombres, quien estableció proteger las leyes de la hospitalidad y del matrimonio¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁵ Fisher (1992) 3-4.

¹¹⁶⁶ Lesky (1973) 136.

¹¹⁶⁷ Pi. P. II, 28.

¹¹⁶⁸ Fisher (1992) 237-8.

El término ὕβρις lo encontramos expresado explícitamente para referirse a Ixión en la *Pítica* II, 28. Posteriormente no lo volvemos a encontrar entre nuestras fuentes pero Ixión sí será utilizado como ejemplo de ὕβριστής, tal y como se puede apreciar en el pasaje de la *Antígona* 134-7 de Sófocles, donde Capaneo es comparado con el tesalio por albergar una actitud semejante. Entre estos versos aparece la expresión *μαίνομένα ξὺν ὀρμῇ* que, aunque es evidente que en el contexto en el que se insertan estas palabras se refieren a Capaneo, sirven como punto en común entre él e Ixión.

Por el contrario, Luciano bajo su vena cómica justifica el que Ixión haya alcanzado su grado de prepotencia y ose querer cosas que no son propias de su condición mortal:

- ΖΕΥΣ: ...συγγνωστοὶ οὖν, εἰ πιόντες ὅμοια ἡμῖν καὶ ἰδόντες οὐράνια κάλλη καὶ οἶα οὐ ποτε εἶδον ἐπὶ γῆς, ἐπεθύμησαν ἀπολαῦσαι αὐτῶν ἔρωτι ἀλόντες· (6, 27-9).

Por lo que respecta a Tántalo, ya ha sido expuesto en nuestro trabajo que existe en la tradición hasta un total de cinco tipos de delitos diferentes por los cuales Zeus se vio obligado a condenar a uno de sus φίλοι. Lo importante es que, a excepción de su complicidad en el robo del perro de Creta, todos se caracterizan por ser delitos de ὕβρις contra los dioses:

- Si pensamos en el delito del banquete caníbal, vemos que la actuación de Tántalo está cargada de vanidad. Su obsesión por querer igualar a los dioses a la hora de presentarles manjares a sus mesas, le lleva a la perversión de servir las carnes de su hijo como si de una exquisitez se tratase. Conocedor de que no sería posible igualarlos, al menos intenta que, si caen en su trampa, queden rebajados a su nivel. Así queda demostrada la perversión de Tántalo y la forma perversa que adopta su vanidad¹¹⁶⁹.

¹¹⁶⁹ Diels (1966) 60-1.

- Si tomamos como ofensa la de hacer partícipes a sus compañeros mortales de la comida y bebida divina¹¹⁷⁰, debemos pensar que de la misma manera constituye una gran violación a la altura del crimen de servir a su hijo a sus huéspedes divinos. Pues el intento de compartir, a través del robo, con sus ἑταῖροι, los privilegios que le permitían disfrutar eternamente de los festejos divinos es una gran ofensa para los dioses, ya que de este modo Tántalo cree tener un poder que no le corresponde e intenta pasar por encima de aquellos a los que debe una especial obligación al deberles favores que exigen reciprocidad¹¹⁷¹.
- Por último, nos quedaría la versión en la que el delito de Tántalo sería haber pretendido vivir de manera semejante a los dioses. Una muestra más de la insaciable disposición hacia los goces que poseía Tántalo.

Todas las versiones de las causas del castigo de Tántalo tienen puntos en común: el abuso por parte de Tántalo de la confianza y hospitalidad de los dioses, a partir de su posición privilegiada como compañero de mesa de ellos, y la interrupción de la articulación del cosmos, al desbaratar los límites entre bestias, hombres y dioses. Esta transgresión de los límites que como hombre posee, queriendo ser más semejante a los dioses de lo que era apropiado, conlleva un castigo que llega como consecuencia de intentar traspasar sus competencias y querer ser como los dioses¹¹⁷².

Este castigo se abate sobre los ὕβρισταί por medio de ἄτη, un concepto que puede ser interpretado en varios sentidos. Habitualmente puede tener el valor de “ruina, destrucción o desastre”, tal y como aparece en el v. 770 del *Agamenón*

¹¹⁷⁰ En este apartado incluiríamos el delito que Tántalo habría cometido al divulgar los secretos divinos a los mortales. Pues ambas versiones son entendidas como compartir con los hombres algo que era propio de los dioses y que a la raza humana le estaba vetado. Estos dos motivos diferentes *a priori* pueden entenderse como una misma transgresión consistente en haber distribuido un don que no puede o no debe conocer difusión para seguir así manteniendo la irreducible distancia que separa y debe separar a los hombres de los dioses, fundada sobre la mortalidad humana.

¹¹⁷¹ Fisher (1992) 240-1.

¹¹⁷² Cf. Sourvinou-Inwood (1986) 45.

de Esquilo¹¹⁷³. Pero en su sentido original designa una metafórica ceguera o locura¹¹⁷⁴, que, en efecto, conduce a la ruina.

Es evidente que, en el caso de Ixión, la destrucción que se abate sobre él viene en forma de ceguera y/o locura, aquella que le imposibilita ver el engaño al que va a ser sometido por parte de Zeus, la nube que él confunde con la diosa Hera. Así lo transmite Píndaro en *P. II*, 28:

νιν ὕβρις εἰς ἀνάταν ὑπεράφανον
ῶρσεν

Y Sinesio en *Dión* 44b nos da muestra de hasta qué punto de empecinamiento llegó a afectar esta ceguera a Ixión:

εἰ δὲ μὴ ὁ Ἰξίων ἀντὶ τῆς Ἥρας τὴν νεφέλην ἤρῃκει, καὶ ἡγαπήκει
συνὼν τῷ εἰδώλῳ, οὐκ ἂν ποτε ἐκὼν εἶναι μεθείτο τῆς ἀτόπου διώξεως.

Por lo que respecta a Tántalo, no nos ha llegado ningún texto en el que se mencione expresamente el término ἄτη referido a él. Pero es evidente que se debe deducir de los actos delictivos que llevó a cabo contra los dioses.

Un rasgo importante de ἄτη y el daño que ésta produce es su inevitabilidad. Es más, la primera víctima del daño de la locura es el propio enloquecido que, como es bien sabido, en el caso de nuestros personajes les llevó a suplicios excepcionales. Pero en un segundo plano, arruina también a su familia, incluso su mismo futuro generacional, pues sus descendientes serán parte de ese castigo. Por lo que respecta a los hijos de Ixión, los centauros, que manifiestan la misma ὕβρις erótica que su padre, como hemos relatado más arriba, serán condenados a vivir en la marginalidad entre lo humano y lo bestial. Los descendientes de Tántalo, sobrellevarán a sus espaldas si no la certeza, al menos la intuición de que gran parte de sus desgracias son consecuencia directa de la herencia de su antepasado. Así lo expresa Séneca en su obra *Tiestes*; sobre esta idea basa el comienzo de su obra:

Ta. Me pati poenas decet,

¹¹⁷³ Doyle (1970) 297-300.

¹¹⁷⁴ Con el sentido de ceguera o locura también en Hes, *Op.* 213-18; Sol. fr. 13, 9-16 y 71-76 West; A., *Pers.* 816-26 y A. 381-88.

non esse poenam. (...)

ducam in horrendum nefas

auus nepotes? vv. 83-90.

En palabras de Oates¹¹⁷⁵: “el resultado de las acciones del hombre vive después de él” para bien o para mal.

Y, por último, para finalizar de esta manera con la cadena de sucesos que estructura la composición de los mitos de Ixión y de Tántalo, en su caso, además de la ἄτη que ya es un castigo en sí mismo, los dioses decidieron imponer sobre ellos castigos físicos y psicológicos (νέμεσις) que sirviesen de lección moral no sólo a ellos sino también a quienes estuviesen en disposición de comportarse a su semejanza. Sólo así, por medio del dolor que de ello se origina, el hombre comprende y reconoce la eterna validez de las leyes divinas. La ardiente voluntad del hombre tropieza con un orden grande, basado en lo divino, que le señala sus límites y hace que su caída sea significativamente un testimonio de dicho orden¹¹⁷⁶.

El término νέμεσις no aparece en ninguno de los textos de de nuestro *corpus* de pasajes que se refieren a los mitos de Ixión y Tántalo; no obstante, se intuye fácilmente el concepto en infinidad de citas en las que se mencionan o se describen con profusión de detalles los castigos que Zeus decretó para nuestros personajes. Los más significativos de todos son aquellos en los que se hace referencia al castigo impuesto a Ixión, especialmente aquellos en los que se especifica que, además de sufrir toda una eternidad los giros incansables de una rueda, debe por mandato divino proclamar a los mortales la moral recavada de su propia experiencia (ἔμαθε)¹¹⁷⁷, diciendo lo siguiente:

τὸν εὐεργέταν ἀγαναῖς

ἄμοιβαῖς ἐποιχομένους τίνεσθαι. (Pi. P. II, 23-4)

A Tántalo, según versiones, le es impuesta una roca que le tiene aterrorizado continuamente con caer sobre su cabeza o debe permanecer en

¹¹⁷⁵ Oates (1963) 379.

¹¹⁷⁶ Fisher (1992) 3 y 259-61. Cf. Gregory (ed.) (2005) 314-5.

¹¹⁷⁷ Pi. P. II, 25

medio de una laguna con el agua hasta el mentón, sufriendo sed y hambre, pero sin poderlas saciar ni con el agua de la laguna que se aleja cada vez que éste intenta alcanzarla ni con los frutos que, próximos a sus manos, se retiran con un golpe de aire cuando prueba a cogerlos.

Zeus no eligió arbitrariamente los castigos para nuestros protagonistas, sino que son reflejo de parte de algo que hicieron mal. Por un lado, el castigo de Ixión conlleva la moraleja de enseñar a todo aquel que lo vea o escucha que se debe actuar conforme a las leyes que marca la *φιλία*. Por otro lado, el castigo de la sed y el hambre de Tántalo conllevan la pérdida de la *εὐφροσύνη*, es decir, la privación de ese estado de bienestar en el cual se hartaba a disfrutar de la buena comida y bebida¹¹⁷⁸. Ambos por tanto no sólo son claros ejemplos de lo que en vida no se debe hacer (por eso sirven como contraejemplos), sino que también, una vez en el Hades, lugar donde la mayoría de fuentes sitúan a nuestros personajes, sus castigos siguen siendo un recuerdo de las malas acciones cometidas por cada uno de ellos y se convierten, por esto, en el prototipo de castigados eternos.

Todo aquello que sucedió a Ixión y a Tántalo puede resumirse con la cita de un pasaje de Solón, en el cual queda claro cómo el comportamiento de ambos es común a todos aquellos mortales que se ven desbordados por una situación que no es propia de ellos.

πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται·
οἱ γὰρ νῦν ἡμ<έω>ν πλεῖστον ἔχουσι βίον,
διπλάσιον σπεύδουσι· τίς ἂν κορέσειεν ἅπαντας;
κέρδεά τοι θνητοῖς ὥπασαν ἀθάνατοι,
ἅτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνεται, ἦν ὁπότε Ζεὺς
πέμψῃ τεισομένην, ἄλλοτε ἄλλος ἔχει. (fr. 13 West, 71-6)
De la riqueza no hay término alguno fijado a los hombres;
pues ahora entre nosotros quien más bienes tiene

¹¹⁷⁸ *εὐφροσύνας ἀλᾶται* (Pi. O. I 58). Píndaro elige *εὐφροσύνη* para denotar el buen estado de ánimo que está presente en los banquetes así como la bebida y el alborozo de la fiesta de celebración de la victoria. Cf. P. IV, 129; N. IV, 1; Véanse Gentili *et alii* (1995) 464; Farnell (1932) *ad v.* 58; Gerber (1982) *ad v.* 58.

el doble se afana. ¿Quién puede saciarlos a todos?
Las ganancias, de cierto, las dan a los hombres los dioses,
y de ellas procede el desastre, que Zeus de cuando en cuando
envía como castigo, y ya uno, ya otro lo recibe¹¹⁷⁹.

No encontramos entre los autores latinos que configuran nuestro elenco de textos que hacen uso del mito de Ixión o de Tántalo, terminología que pueda acercarse a los términos que se corresponden con la cadena ὄλβος, κόρος, ὕβρις, ἄτη, ni tan siquiera a la idea. Lo habitual es que nuestros personajes sean tratados ya como castigados. Paulatinamente, se va olvidando o, al menos, obviando y perdiendo interés, el núcleo principal del mito para cobrar un mayor énfasis el desenlace del mito: el castigo y su ubicación en el Hades. Es así como encontramos que el mito de nuestros personajes dejará de usarse de manera creativa, como en épocas pasadas, y dará comienzo, ya sea de manera individual o junto a otros castigados en el Hades, la formación de diversos topos literarios. Estos son el uso de la típica lista de condenados que sirve como parte de la descripción del Hades o la detención por un momento de sus condenas ante una acción paralela para dar mayor énfasis al momento.

¹¹⁷⁹ Traducción de García Gual (1980).

ANEXOS

DE

ICONOGRAFÍA

ANEXO I. ICONOGRAFÍA DE IXIÓN

A continuación recogemos parte de la iconografía de Ixión mencionada en nuestro trabajo. Seguimos para ello la numeración y las referencias que proporciona Lochin (1990) en su Art. “Ixion” para el *LIMC*.

- *Kántharos* de Nola, Londres, Brit. Mus. E 155 (ca. 460 a.C.).
LIMC 1.



Imagen tomada de Green, R. -Handley, E., *Images of the Greek Theatre*, London, 1995, p. 39.

- Cratera de volutas apulia, procedente de Ruvo. Leningrado, Ermitage 1717 (St. 424), (ca. 310 a.C.). *LIMC* 3.



Imagen cedida por los Profesores Rosa M^a Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero

- Relieve, Pompeya, Antiquario, 61. 2871 (ca. III a.C.). *LIMC* 4.



Imagen tomada de <http://www.iconos.it/> Cattedra di Iconografia e Iconologia del Dipartimento di Storia dell'Arte della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza".

- Pintura mural, Pompeya VI, 15, I, triclinium de la "Casa de los Vetti", (155- 75 d.C.). *LIMC* 5.

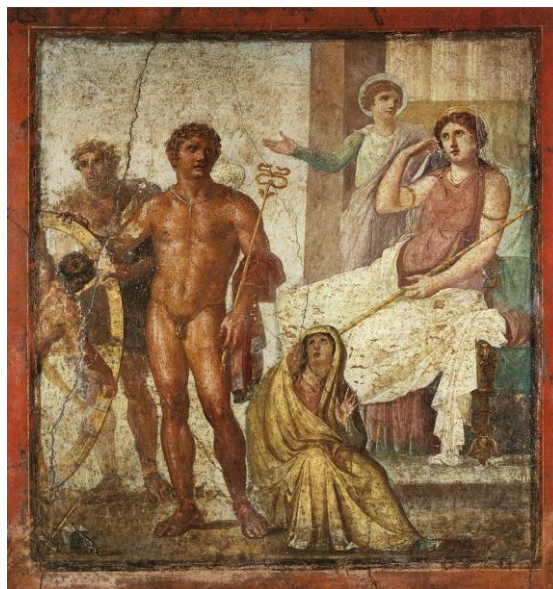


Imagen tomada de <http://www.iconos.it/> Cattedra de Iconografia e Iconologia del Dipartimento di Storia dell'Arte della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza".

- Medallón de copa, Ginebra, Mus. HR 28 (500-490 a.C.). *LIMC* 9.



Imagen tomada de

<http://images.search.conduit.com/ImagePreview/?q=Ixion%20%20&ctid=CT3106777&searchsource=53&start=0&pos=20>



Imagen cedida por los Profesores Rosa M^a Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero.

- Fragmento de copa, Tübingen, Antikensammlung des Archäologischen Instituts, 67. 6202 (440-410 a.C.). *LIMC* 12.



Imagen tomada de

<http://images.search.conduit.com/ImagePreview/?q=Ixion%20%20&ctid=CT3106777&searchsource=53&start=0&pos=2>

- Ánfora de Capua. Museo Provinciale Campano, 7336 (330-310 a.C.). *LIMC* 14

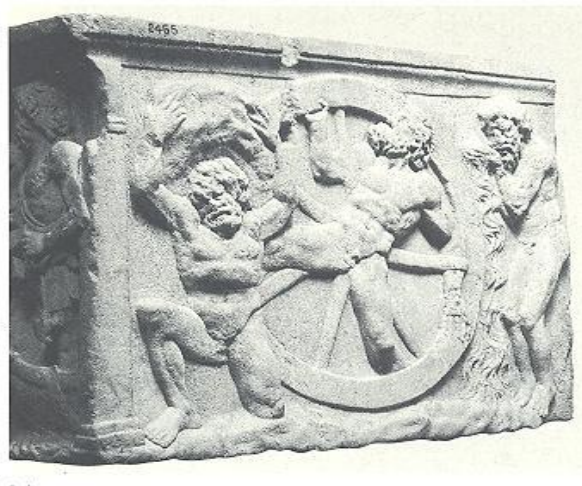


- Ánfora de Cumas. Berlín, Staatliche Museen F 3023 (330-310 a.C.). *LIMC* 15.



Imagen cedida por los Profesores Rosa M^a Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero

- Fragmento de sarcófago. Città del Vaticano, Museo Pio Clementino, Galleria dei Candelabri 2465 (ca. Siglo II a.C.). *LIMC* 19.



- Fragmento de sarcófago. Side, Museo Arqueológico 545 (ca. Siglo II a.C.). *LIMC* 21.



Imagen cedida por la Profesora Fátima Díez Platas

ANEXO 2. ICONOGRAFÍA RELACIONADA CON TÁNTALO

A continuación recogemos parte de la iconografía relacionada con Tántalo que se encuentra en escenas en las que la protagonista es su hija Níobe. Seguimos para ello la numeración y las referencias que proporciona Schmidt (1992) en su Art. “Niobe” para el *LIMC*.

- Ánfora apulia. Tarento, Museo Archeologico Nazionale, 8935 (ca. 340 a.C.). *LIMC* 10.



Imagen tomada de Taplin, O., *Pots and plays: Interactions between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B.C.*, Malibu, 2007, p. 74.

- Hidria campana. Sydney, Nicholson Museum of Antiquities. 71.01, (ca. 340-330 a.C.). *LIMC* 11.

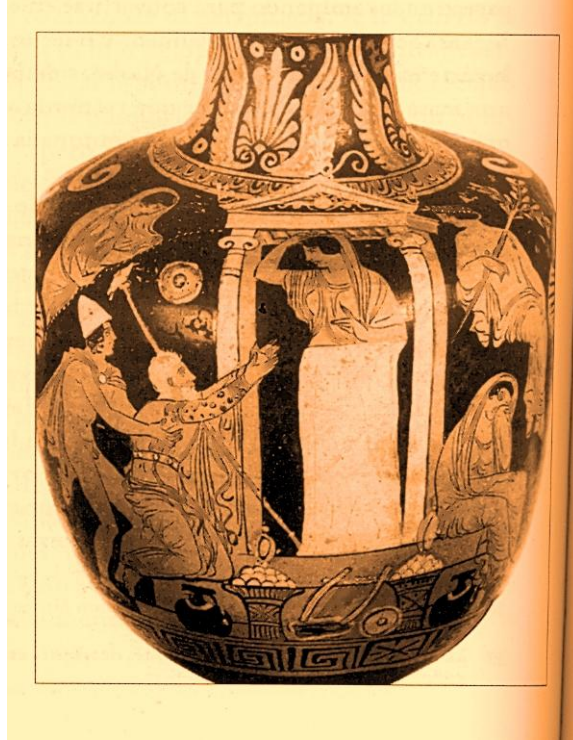


Imagen tomada de <http://www.iconos.it/> Cattedra di Iconografia e Iconologia del Dipartimento di Storia dell'Arte della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza".



Detalle de la hidria en la que puede apreciarse a Tántalo.

- Hidria apulia. Genève, Musée d'Art et d'Histoire (ca. 340-330 a.C.). LIMC 13



Imagen tomada de Taplin, O., *Pots and plays: Interactions between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B.C.*, Malibu, 2007, p. 76.

- Disco apulio, Taranto, Museo Nazionale Archeologico, 8928
(ca. 320 a.C.). *LIMC* 14.



- Lecito campano. Berlín, Staatliche Museen V.I. 4284, (ca. 330 a.C.). *LIMC* 17.



Imágenes, ambas, tomadas de <http://www.iconos.it/> Cattedra di Iconografia e Iconologia del Dipartimento di Storia dell'Arte della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza".

- Loutróforo apulio. Malibu, J. P. Getty Museum 82.AE.16. (ca. 340 a.C.). *LIMC* 18.

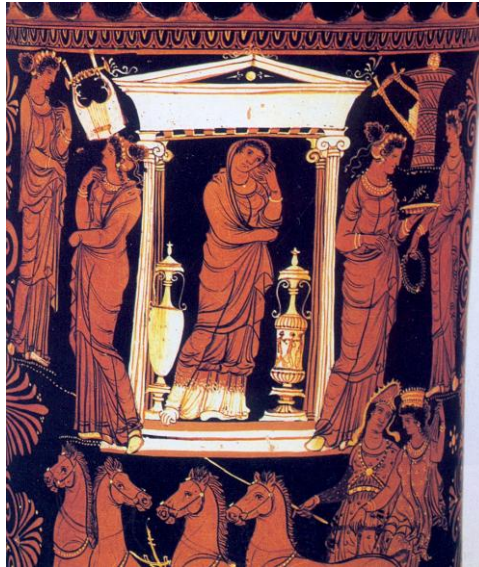


Imagen tomada de Trendall, A. D., *Red-figure Vases of Southern Italy and Sicily*, London, 1989.

- Hidria apulia Zürich, Archäologische Sammlung der Universität 4007 (ca. 330 a.C.). *LIMC* 19.



Imagen tomada de <http://www.iconos.it/> Cattedra di Iconografia e Iconologia del Dipartimento di Storia dell'Arte della Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza".

- Reconstrucción de la metopa nº 32 del templo de Hera en Focē del Sele (cf. Simon, E., “Die vier Büsser von Focē del Sele”, *JDAI* 82, 1967, 285-286).

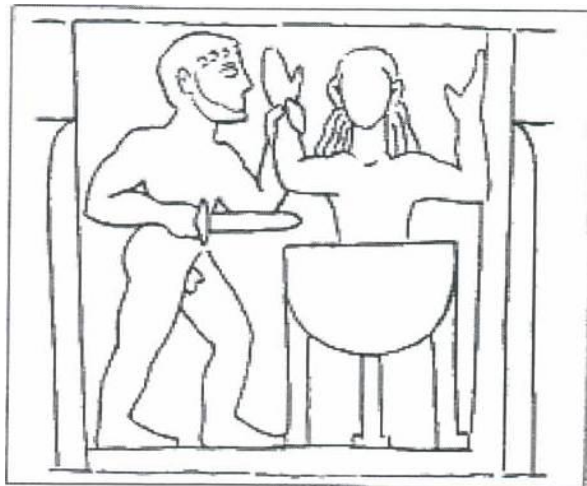


Imagen tomada de Rincón Sánchez, M., *Trágicos Menores del siglo V a.C.*, Madrid, 2007, p. 509.

BIBLIOGRAFÍA

- Aélion, R., 1983: *Euripide héritier d'Eschyle*, Paris.
- Aguilar Fernández, R. M., 1995: *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)* VII, Madrid.
- Alfani, M., 1997: "Note sulla Niobe di Eschilo", *RCCM* 39 (2), 261-269.
- , 1999: "La *Niobe* di Eschilo: una storia degli studi", *Appunti Romani di Filologia* 1, 9-26.
- Alsina Clota, J., 1962: *Luciano, Obras* I, Madrid.
- , 1992: *Luciano, Obras* II, Madrid.
- Alsina Clota, J. - Espinosa Alarcón, A., 1981: *Luciano, Obras* I, Madrid.
- Álvarez Morán, C. – Iglesias Montiel, R. M., 2005⁷: *Ovidio, Metamorfosis*, Madrid [=1995].
- Álvarez Hoz, J. M. – Gabilondo Pujol, A. – Garcia Ruiz, J. M., 1999: *Proclo, Lecturas del Crátilo de Platón*, Madrid.
- Ammendola, G., 1925: *Euripide, Eracle Furente*, Torino - Milano.
- , 1963: *Agamemnone, Eschilo*, Firenze.
- Arcaz Pozo, J. L., 1990: *Tibulo, Elegías*, Madrid.
- Arce, J., 1985: *Apolodoro, Biblioteca*, Madrid.
- Aujac, G., 1966: *Strabon. Géographie* I, Paris.
- Bádenas de la Peña, P. – Bernabé Pajares, A., 2002: *Píndaro, Epinicios*, Madrid, (=1984).
- Ball, A. P., 1978: *Seneca's Apocolocyntosis*, New York – London.
- Ballabriga, A., 1997: "La nourriture des dieux et le parfum des déesses", *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* 12, 119-127.
- Bartolomé Gómez, J., 2003: *Lucano, La Farsalia*, Madrid.
- Bauzá, H. F., 1987: *Propertio, Elegías completas*, Madrid.
- , 1990: *Tibulo, Elegías*, Madrid.
- Belfiore, E. S., 2000: *Murder among friends. Violation of "Philia" in Greek tragedy*, New York - Oxford.
- Bergk, Th., 1843: *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig.

- Bernabé Pajares, A., 1979: *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.
- , 1987: *Poetarum Epicorum Graecorum testimonia et fragmenta. Pars I*, Leipzig.
- , 1992: *Filóstrato, Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid
- , 2003: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.
- Bernard, A., 1985: *La carte du tragique: La géographie dans la tragédie grecque*, Paris.
- Bernardini, P. A., 1983: *Mito e attualità nelle odi di Píndaro*, Roma.
- , 2007: *L'epos minore, le tradizioni locali e la poesia arcaica*, Pisa.
- Bidez, J., 1930: “Notes sur quelques passages des écrits de l'empereur Julien”, en *Mélanges P. Thomas, Recueil de mémoires concernant la philologie classique*, Bruges, 54-65.
- Bidez, P. T.- Rochefort, G- Lacombrade, G., 1963: *L'Empereur Julien, Oeuvres Complètes*, Tome II, Paris.
- Biehl, W., 1965: *Euripides, Orestes*. Berlin.
- Bittrich, U., 2005: *Aphrodite und Eros in der antiken Tragödie*, Berlin-New York.
- Blass, F., 1900: “Versmischtes zu den griechischen Lyrikern und aus Papyri: II”, *RhM* 55, 96-101.
- Blickman, D. R., 1986: “The Myth of Ixion and pollution of homicide in Archaic Greece”, *CJ* 81, 193-205.
- Blomfield, C. J., 1826: *Museum Criticum* II, Cambridge.
- Boeckh, A., 1821: *Pindari Epinicorum interpretatio latina cum commentario perpetuo, fragmenta et indices*, Leipzig (= Hildesheim 1963).
- Bonanno, M. G., 1972: “I Talenti di Tantalo”, *Studi classici in onore di Quintino Cataudella*, vol. 1, Catania, 389-395.
- , 1973: “Osservazioni sul tema della 'giusta' reciprocità amorosa da Saffo ai comici”, *QUCC* 16, 110-123.
- Bond, G. W., 1981: *Euripides, Heracles*, Oxford.
- Bothe, F. H., 1855: *Poetarum Comicorum Graecorum Fragmenta*, Paris.

- Boulanger, A., 1923: *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris.
- Bowra, C. M., 1937: "Pindar, Pythian II", *HSPH* 48, (reeditado en *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953).
- , 1964: *Pindar*, Oxford.
- Boyce, J. L., 1974: *Ixion. Origins and Meaning of a Myth*. Diss. Univ. of North Carolina Chapel Hill.
- Brelich, A., 1958: *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma.
- Bremer, J. M., 1985: "The popularity of Eurípides' *Phoinissae* in late antiquity", en Harmatta, J. (ed.), *Actes du congrès VII de la FIEC*, Budapest.
- Bremmer, J. N., 2002: *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Madrid, (original inglés: Princeton 1983).
- , (ed.), 1987: *Interpretations of Greek mythology*, London-Sidney.
- Brillante, C., 1995: "Amore senza χάρις: Pi. P. II 42-48", *QUCC* 99, 33-38.
- Brink, C. O., 1971: *Horace On Poetry*, Cambridge.
- Brioso Sánchez, M. - Crespo Güemes, E., 1982: *Aquiles Tacio, Leucipa y Clitofonte*, Madrid.
- Bühler, W., 1999: *Zenobius Athoi proverbia. 5, Libri secundi proverbia 41-108*, Göttingen.
- Burkert, W., 1983: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley - Los Ángeles - London.
- Burton, R. W. B., 1962: *Pindar's Pythian Odes*, Oxford.
- Butler, H. E., 1816: *Aeschyli tragoediae*, Cambridge.
- Buxton, R., 1987: "Wolves and werewolves in Greek thought", en J.N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London-Sidney, 60-79.
- , 1994: *The Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge.
- Caballero González, M., 2011: *El personaje mítico de Atamante en las literaturas griega y latina*, Madrid, Tesis Doctoral de la Universidad Complutense.
- Cairns, D. L., 1993: *Aidôs. The psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.

- Cairns, F., 1979: *Tibullus: a Hellenistic poet at Rome*, Cambridge.
- Calame, C., 1983: *Alcman*, Roma.
- Calonge Ruiz, J. et alii., 1992: *Platón, Diálogos II*, Madrid.
- Calvo Martínez, J. L., 1987: *Homero, Odisea*, Madrid.
- , 1995: *Eurípides, Tragedias II*, Madrid.
- Camarda, N., 1873: *Osservazioni alle parole μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον di Píndaro*. Messina.
- Candel Sanmartín, M., 1996: *Aristóteles, Acerca del cielo*, Madrid.
- Cantarella, R., 1972: *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Buenos Aires.
- Carden, R. 1974: *The papyrus fragments of Sophocles*, Berlin - New York.
- Carey, C. A., 1981: *Comenntary of Five Odes of Pindar*, New York.
- Castiglioni, L., 1911: *Collectanea Graeca*, Pisa.
- Cazzaniga, I., 1933: “De Niobes Aeschlyli fragmento nuper edito”, *RIL* 66, 843-852.
- Cesareo, P., 1914. *Sofocle, Antigone*, Torino.
- Chamay, J., 1984: “Le Châtiment d’Ixión”, *Ant. Kunst* 27, 146-150.
- Chantraine, P., 1977: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Paris.
- Charpin, F., 1978: *Lucilius, Satires. Tome I, livres I-VIII*. Paris.
- Ciavolella, M., 1976: “*La malattia d’Amore*” dall’*Antichità al Medioevo*, Roma.
- Cobet, C. G., 1859: “Adnotationes criticae et palaeographicae ad Iulianum”, *Mnemosyne* 8, 341-419.
- Coby, P., 1984: *Socrates and the sophistic Enlightenment. A commentary on Plato’s Protagoras*, London - Toronto.
- Codoñer, C. (ed.), 1997: *Historia de la literatura latina*, Madrid.
- Coffey, M.- Mayer, R., 1990: *Seneca, Phaedra*, Cambridge.
- Cohon, J. W., 1961: *Dio Chrysostom III*, London.
- Comparetti, D., 1873: “Die Strafe des Tantalus nach Pindar”, *Philologus* 32, 227-251.
- Conington, J. – Nettleship, H. – Haverfield, F., 1852: *The works of Virgil I: Ecloges and Georgics*, London (reimpr. Heidesheim 1963).

- , 1884: *The works of Virgil II: Aeneis*. London, (reimpr. Heidesheim 1963).
- Cook, A. B., 1914-1940: *Zeus. A Study in Ancient Religion*, III vols., Cambridge.
- Corte, F. della, 1980: *Tibullo, Le Elegie*, Roma.
- Cosattini, A., 1924: *Agamemnone, Eschilo*, Torino.
- Costa, C. D. N., 1973 *Seneca, Medea*, Oxford.
- Courtone, Y., 1957: *Saint Basile, Lettres*, Tome I, Paris.
- Cristóbal López, V., 1985: *Horacio, Epodos y Odas*, Madrid.
- , 1989: *P. Ovidio Nasón, Amores, Arte de amar, Sobre la cosmética del rostro femenino, Remedios contra el amor*, Madrid.
- Cristóbal López, V. – Echave Sustaeta, J., 1992: *Virgilio, Eneida*, Madrid.
- Croop M. - Fick G., 1985: *Resolutions and Chronology in Euripides. The Fragmentary Tragedies*, London.
- Dangel, J., 2002²: *Accius, Oeuvres, Fragments*, Paris.
- Davidson, J. F., 1953: “Protagoras, Democritus and Anaxagoras”, *CQ* 3, 36-42.
- , 1987: “Sophocles Antigone 134”, *Mnemosine* 40, 268-275.
- Davies, M., 1988: *Epicorum Graecorum fragmenta*, Göttingen.
- , 1989: *The epic cycle*, Bristol.
- , 1991: *Poetarum Melicorum Graecorum fragmenta* I, Oxford.
- Del Canto Nieto J. R., 2003: *Antonino Liberal, Metamorfosis*, Madrid.
- Del Cerro Calderón, G., 2002: *Dión de Prusia, Discursos LXI-LXXX*, Madrid.
- De Cuenca y Prado, L. A. – Elvira Barba, M. Á., 1993: *Filóstrato el joven, Imágenes, Calístrato, Descripciones*, Madrid.
- Deforge, B., 2002: “Funtions du Mythe chez Eschyle”, en Lopéz Feréz, J. A (ed), 191-210.
- Degl’Innocenti Pierini, R., 2008: “La spada di Damocle: Cicerone e il banchetto col tiranno (*Tusc.* 5, 61-62)”, en Catagna L. – Riboldi, Ch. (eds.), *Studi in onore di G. Aricò* 2, 1323-1344.
- Del Grande, C., 1967²: “Il quarto travaglio di Tantalo”, en *Filologia minore*, Milano.
- De Lucia, R., 1998: “Il processo ad Oreste nelle *Eumenidi* di Eschilo”, en García Novo, E. & Rodríguez Alfageme, I. (eds.), *Dramaturgia y puesta en escena en el teatro griego*, Madrid, 85-98.

- Déonna, W., 1939: "La soif des morts", *RHR* 119, 53-77.
- De Pinceis Polver, L., 1927: "Per l'interpretazione di Pindaro, *Ol. I 62*", *Annali dell'Istituto Superiore di Magistero del Piemonte* 1, Torino, 92-101.
- Detienne, M., 1972: *Les jardins d'Adonis*, Paris (trad. esp. De Bermejo Barrera, J. C., Madrid 1983).
- , 1979: *Dionisos Slain*, Baltimore - London.
- Detienne, M. - Vernant, J. P., 1979: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris.
- Díaz Tejera, A. - Balasch Recort, M., 1981: *Polibio, Historias, libros I – IV*, Madrid.
- Di Benedetto, V., 1967: *Euripidis, Orestes*, Firenze.
- Diehl, E., 1925: *Anthologia Lyrica Graeca II. Poetae Melici*, Leipzig.
- Diels, P., 1966: *Le Symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris.
- Díez de Velasco, F., 1995: *Los caminos de la muerte. Religión, rito e imágenes del paso al más allá en la Grecia antigua*, Madrid.
- Dindorf, G., 1829: *Aristides II*, Hidesheim.
- Dolcetti, P., 2004: *Ferécide di Atene, Testimonianze e frammenti*, Alessandria.
- Dos Santos Alves, M., 1975: *Euripides, As Fenicias*, Coimbra.
- Dover, K. J., 1978: *Greek Homosexuality*, Cambridge, Mass.
- Doyle, R. E., 1970: "Ὀλβος, Κόρος, ὕβρις and Ἄτη from Hesiod to Aeschylus", *Traditio* 26, 293-303.
- Drachmann, A. B., 1890: "Über Datierung und Veranlassung von Pindars zweiter pythischer Ode", *NJKLPh* 141, 441-449.
- Du Bois, P., 1982: *Centaurs and Amazons: Women and the Prehistory of the Great Chain of Being*, Michigan.
- Dumezil, G., 1935: "Τιτυός", *RHR* 111, 66-89.
- Durán López, M. A. - Caballero Sánchez, R., 2004: *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia) XI*, Madrid.
- Dyck, A. R., 1996: *A commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor.
- Edmonds, J. M., 1958⁵: *Lyra Graeca, being the Remains of all the Greek Lyric Poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar I*, London - New York.
- , 1959: *The Fragments of Attic Comedy*, II, Leiden.

- , 1961: *The Fragments of Attic Comedy*, III A, Leiden.
- Eden, P. T., 1984: *Seneca, Apocolocyntosis*, Cambridge.
- Else, G. F., 1976: *The madness of Antigone*, Heidelberg.
- Errandonea Goicoechea, I., 1968: *Sófocles, Tragedias II*, Barcelona.
- Escobar Chico, Á., 1999: *Cicerón, Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid.
- Esteban Santos A., 2008: “Mujeres dolientes épicas y trágicas: Literatura e iconografía (Heroínas de la mitología griega IV)”, *CFC(egi)* 18, 111-144.
- Faraone, C. A., 1993: “Erotic Magic in Pindar Pythian IV”, *CJ* 89, 2-19.
- Farnell, L. R., 1932: *Critical commentary to the works of Pindar*, London (reimpr. Amsterdam 1961).
- Fennell, C. A. M., 1893: *Pindar: The Olympian and Pythian odes*, Cambridge.
- Fernández-Galiano, M., 1956²: *Píndaro, Olímpicas*, Madrid.
- , 1999: *Sófocles, Tragedias*, Barcelona.
- Fernández-Galiano, M. – Cristóbal López, V., 2004⁴: *Horacio, Odas y Epodos*, Madrid, [= 1990].
- Ferrari, L., 1982: *I drammi perduti di Eschilo*, Roma.
- Fisher, N. R. E., 1992: *Hybris*, Warminster.
- Fitch, J. G., 2004: *Seneca, Tragedies II*, London.
- Fittà, M., 1997: *Giochi e giocattoli nella antichità*, Milano.
- Fitton Brown, A. D., 1954: “Niobe” *CQ* 48, 175-180.
- Flacelière R.- Chambry E., 1976: *Plutarque, Vies. Agis-Cléomène; Les Gracques*, Paris.
- Forbes Irving, P. M. C., 1992: *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.
- Foss, C. 1841: *Commentatio critica qua probatur declamationes duas Leptineas a Morelli et Maio repertas non esse ab Aristide scriptas*, Altenburg.
- Fraenkel, E., 1962: *Aeschylus, Agamemnon, vol. III, commentary on 1056-1673*, Oxford.
- Frank, M. 1995: *Seneca's Phoenissae*, Leiden – New York – Köln.
- Fränkel, H., 1968: *Noten zu dem Argonautika des Apollonios*, München.
- , 1993: *Poesía y filosofía de la Grecia Arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Madrid.
- Franzò, G., 1926: *Platone, Il Protagora*, Livorno.

- Frontisi-Ducroux, F., 2003: *El hombre-ciervo y la mujer-araña. Figuras griegas de la metamorfosis*, Madrid.
- Gallay, P., 1964: *Saint Grégoire de Naziance, Lettres*. Tome I, Paris.
- Ganschow, T., 1994: art. "Tantalos", en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Vol. VII, 1 pp. 839-843; Vol. VII, 2 p. 585, Zürich-München.
- Gantz, T., 1978: "Pindar's Second Pythian: The Myth of Ixion", *Hermes* 106, 14-26.
- , 1979: "The Aeschylean Tetralogy: Prolegomena", *CJ* 74, 289-304.
- García Blanco, J., 1979: *Juliano, Discursos I-V y VI-XII*, Madrid.
- García Blanco et alii, 1991: *Estrabón, Geografía, libros I-II*, Madrid.
- García Calvo, A., 1997: *Lucrecio, De la realidad*, Zamora.
- García Gual, C., 1980: *Antología de la poesía lírica griega, siglos VII-IV a.C.*, Madrid.
- , 1987: *El viaje de los Argonautas, Apolonio de Rodas*, Madrid.
- , 1992: *Introducción a la mitología griega*, Madrid. (= 2001).
- García Gual, C. - De Cuenca y Prado, L. A. 1985: *Eurípides, Tragedias III*. Madrid, [=1998].
- García Romero, F., 1987: *Estructura de la Oda baquilídea: estudio composicional y métrico*, Madrid.
- , 2002: "Función del mito en el epinicio", en López Fdez J. A. (ed.), *Mitos en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid, 159-174.
- , 2010: "<<Lo que hay entre Corinto y Sición>> (Aristófanes, *Aves* 968)" en Cortés Gabandán, F. - Méndez Dosuna, J. V. (eds.), *Dic mihi, musa, virum: Homenaje al profesor López Eire*, Salamanca, 243-250.
- García Romero F. A., 1993: *Sinesio de Cirene: Himnos, tratados*, Madrid.
- Garland, R., 1985: *The Greek way of death*, London.
- Garrod, H. W., 1920: "The Hyporcheme of Pratinas", *CR* 34, 129-136.
- Garzya, A., 1997: "Eschilo e il tragico: il caso della *Niobe*", en *La parola e la scena. Studi sul teatro antico da Eschilo a Plauto*, Napoli.
- Gascó, F. – Ramírez de Verger, A., 1987: *Elio Arístides, Discursos I*, Madrid.
- Gaspar, C., 1900: *Essai de chronologie pindarique*, Bruselas.

- Gelinne, M., 1988: "Les Champs Elysées et les Îles des Bienheureux chez Homère, Hésiode et Pindare", *LEC* 56, 225-240.
- Gentili, B. *et alii*, 1995: *Pindaro, Le pitiche*, Milano.
- Gerber, D. E., 1982: *Pindar's Olympian one: A commentary*, Toronto.
- Gerlaud, B., 1994: *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques*, Paris.
- Gilabert Barberá, P., 1991: *Plutarco, El Erótico*, Barcelona.
- Gildersleeve, B. L., 1890: *Pindar, the Olympian and Pythian odes*, New York (reimpr. Amsterdam 1965).
- Gillies, M. M., 1979: *The Argonautica of Apollonius Rhodius*, III, New York.
- Goldhill, S. D., 1986: *Reading Greek Tragedy*, Cambridge.
- Gomollón, B., 2001: "Ixión y Pirítoo: mortalidad y transgresión en el mito", en Crespo, E. – Barrios, M.J., (ed.), *Actas del X congreso español de estudios clásicos I*, Madrid, 439-444.
- Görschen, F. C., 1960: "Nachlese in Pap.Ox.XX (1952) nr. 2245 bis 2257 (Aeschylus)", *APF* 17, 23-60.
- Gould, J., 1973: "HIKETEIA", *JHS* 93, 74-103.
- Greenhalgh, P.A.L., 1973: *Early Greek Warfare. Horsemen and Chariots in the Homeric and Archaic ages*, Cambridge.
- Gregory, J. (ed.), 2005: *A Companion to Greek Tragedy*, Malden - Oxford.
- Green, R. - Handley, E., 1995: *Images of the Greek Theatre*, London.
- Grenfell, B. P. - Hunt, D. S., 1899: *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. II, London.
- Griffith, M., 1999: *Sophocles, Antigone*, Cambridge.
- Grimal, P., 1965: *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona.
- Griset, E., 1926: *Saggio d'interpretazione estetica ed esoterica di un famoso passo pindarico*, Pinerolo.
- Guarducci, M., 1940: "Il cane di Zeus", *SMSR* 16, 1-8.
- Guillén Cabañero, J., 1989: *Cicerón, Sobre los deberes*, Madrid.
- Gurruchaga Ruiz, M., 1994: *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*, Madrid.
- Guzmán Hermida, J. M., 1979: *Isócrates, Discursos I*, Madrid.
- Halm-Tisserant, M., 1993: *Canibalisme et Immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris.

- Hagen, H., 1967: *Scholia Berensia ad Vergili Bucolica atque Georgica*, Heidesheim.
- Harry, J. E., 1894: "On the Authorship of the Leptinean orations attributed to Aristides", *AJPh* 15, 66-73.
- Hartung, J. A., 1843-4: *Euripides restitutus sive scriptorum Euripidis ingeniiue censura* II, Hamburg.
- , 1853: *Aeschylus' Fragmente. Griechisch mit metrischer Übersetzung und prüfenden und erklärenden Anmerkungen*, Leipzig.
- Heath, M., 1987: *The Poetics of Greek Tragedy*, London.
- Heiberg, I. L., 1894: *Simplicii in Aristotelis de Caelo commentaria*, Berlin.
- Hermann, G., 1823: *Aeschyli tragoediae*, Cambridge.
- Hernández de la Fuente, D., 2001: *Nono de Panópolis Dionisiacas. XII-XXIV*, Madrid.
- , 2004: *Nono de Panópolis, Dionisiacas XXV-XXXVI*, Madrid.
- Hernández Muñoz, F., 1988: *La expresión del conocimiento y la voluntad en los discursos políticos de Demóstenes*, Madrid.
- Herrero Ingelmo, M. C., 1994: *Pausanias, Descripción de Grecia, libros III-IV*, Madrid.
- Herrero Llorente, V. J., 1974: *M Annaeo Lucano, La Farsalia*, vol II, Madrid.
- , 1987: *M. Tulio Cicerón, Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid.
- Hester, D. A., 1971: "Sophocles the unphilosophical. A study in the *Antigone*", *Mnemosine* 24, 11-59.
- Hewitt, J. W., 1927: "The terminology of 'Gratitude' in Greek", *CPh* 22, 142-161.
- Heydemann, H., 1875: "Niobe und die Niobiden auf griechischen Vasenbilder", *Ber. Säch. Ges., Phil.-hist. Kl.* 27, 205-215.
- Holgado Redondo, A., 1984: *M. Annaeo Lucano, Farsalia*, Madrid.
- Hine, H. M., 2000: *Seneca, Medea*, Warminster.
- Hunt, A. S. 1927: *The Oxyrhynchus Papyri*, XVII, London.
- Hunter, R. L. (ed.), 1983: *Eubulus: The Fragments*, Cambridge.
- Huxley, G. L., 1969: *Greek epic poetry from Eumelos to Panyassis*, London.

- Jacques, H.P., 1969: *Mythologie et psychanalyse. Le Châtiment des Danaïdes*, Ottawa.
- Jaeger, W. 1961: *Early christianity and Greek paideia*, Cambridge, Mass.
- Jebb, R. C., 1905: *Bacchylides, The poems and fragments*, Cambridge.
- , 1932: *Sophocles, The Plays and Fragments, The Philoctetes*, Cambridge. (=Amsterdam 1966).
- Jocelyn, H. D., 1969: *The tragedies of Ennius*, Cambridge.
- , 1986: “Lucretius, his copyists and the horrors of the underworld. *De rerum natura* 3.978-1023”, *Acta Classica* 29, 43-56.
- Jones, C. P., 1966: “Towards a chronology of Plutarch’s works”, *JRS* 56, 61-74.
- Jouan, F. - Van Looy, H., 2000: *Euripide*, tomo VIII, 2, Paris.
- Judet de la Combe, P., 2001: *L’Agamemnon d’Eschyle, commentaire des dialogues*, Villeneuve d’Ascq.
- Jufresa Muñoz, M. - Mestre Roca, F. – Gómez Cardó, P., 2000: *Luciano, Obras III*, Madrid.
- Jurenka, H., 1893: “Textkritisches zur ersten olympischen Ode des Pindar”, *WS* 15, 149-154.
- , 1894: *Pindars erste und dritte olympische Ode: Proben einer exegetisch-kritischen Ausgabe*, Viena.
- Kakridis, H. J., 1963: *La notion de l’amitié et de l’hospitalité chez Homère*, Thessaloniki.
- Kamerbeek, J. C., 1978: *The plays of Sophocles, The Antigone*, Leiden.
- Kannicht, R., 2004: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. 5, *Euripides*, Göttingen.
- Kannicht, R. - Snell, B., 1981: *Tragicorum Graecorum fragmenta*, vol. II, Göttingen.
- Kassel, R. - Austin, C., 1986: *Poetae Comici Graeci*, V, Berlin.
- Kenney, E. J., 1971: *Lucretius, De rerum natura. Book III*, Cambridge.
- Keuls, E., 1974: *The Water carriers in Hades: A Study of Catharsis through in Classical Antiquity*, Amsterdam.
- , 1978: “Aeschylus’ Niobe and Apulian funerary Symbolism”, *ZPE* 30, 42-68.
- Kiessling, A., 1960¹⁰: *Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden*, Berlin.

- Kingery, H. M. 1966: *Three Tragedies of Seneca: Hercules Furens, Troades, Medea*, Norman.
- Kirk, G., 1973: *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*, Madrid.
- Kirkwood, G., 1982: *Selections from Pindar*, Chico.
- Kock, Th., 1888: *Comicorum Atticorum Fragmenta*, III, Leipzig.
- Köhnken, A., 1974: "Pindar as innovator: Poseidon Hippios and the Relevance of the Pelops' Story in *Olympian I*", *CQ* 24, 199-206.
- Konstan, D., 1997: *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Konstan, D. – Keith Rutter, N. (eds.), 2003: *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*, Edinburgh.
- Körte, A., 1933: "Zwei Kolumnen eines Aischylus-Papyrus", *Hermes* 68, 249-275.
- Kuhn, A., 1852: "Gandharven und Kentauren", *ZVS* 1, 513-542.
- Labiano Ilundain, J. M., 2005²: *Eurípides, Tragedias* III, Madrid.
- Lammers, J., 1931: *Die Doppel-und Halbchöre in der antiken Tragödie*, Paderborn.
- Lange, E. R. – Pinzger, G., 1825: *Epistola critica ad virum illustrissimum G. Hermann de nupera editione Persarum Aeschyli*, Berlin.
- Lasserre, F. - Bonnard, A., 1958: *Archiloque, fragments*, Paris.
- Lasso de la Vega, J., 1977: "La Séptima Nemea y la unidad de la oda pindárica", *EClás* 21, 59-139.
- , (1992) "La función del mito en la oda pindárica", *CFC (egi)* 2, 9-35.
- Lasso de la Vega, J. - Alamillo Sanz, A., 1981: *Sófocles, Tragedias*, Madrid.
- Latte, K., 1933: *Ein neues Fragment aus der Niobe des Aeschylos*, Berlin.
- Lawall, G. S. - Kunkel, G., 1982: *The Phaedra of Seneca*, Chicago.
- Lazzeroni, R., 1988: "Il nettare e l'ambrosia: su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte", *SSL* 28, 177-199.
- Lens Tuero, J.- Campos, J., 2000: *Utopías del mundo antiguo*, Madrid.
- Lesky, A., 1934: "Die Niobe des Aischylus", *WS* 52, 1-18.
- , (1973): *La tragedia griega*, Barcelona.
- Lewis Campbell, M. A., 1879: *Sophocles*, vol. I, Oxford.

- Lledó Iñigo, E. *et alii*, 1997: *Platón, Diálogos I*, Madrid.
- Lloyd – Jones, H., 1963: *Aeschylus II, Agamemnon, Libation – Bearers, Eumenides, fragments*, London.
- Lloyd - Jones, H. - Wilson, N. G., 1990a: *Sophocles, Fabulae*, Oxford.
- , 1990b: *Sophoclea: studies on the text of Sophocles*, Oxford.
- Lobel, E. – Page, D., 1955: *Poetarum Lesbiorum Fragmenta (PLF)*, Oxford.
- Lochin, C., 1990: art. “Ixion”, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Vol. V, 1 pp. 857-862; Vol. V, 2 pp. 554-557, Zürich-München.
- López de Cortegana, D., 1955: Apuleyo: *La Metamorfosis o el asno de oro, las Floridas, el Demonio de Sócrates*, Barcelona.
- Lucas de Dios, J. M., 1983: *Sófocles: Fragmentos*, Madrid.
- , 2008: *Esquilo. Fragmentos, testimonios*, Madrid.
- Luque Moreno, J., 1979: *Séneca, Tragedias I, Hércules loco; Las Troyanas; Las Fenicias; Medea*, Madrid.
- , 1980: *Séneca, Tragedias II, Fedra; Edipo; Agamenón; Tiestes; Hércules en el Eta; Octavia*, Madrid.
- Maclachlan, M., 1993: *The age of Grace. Charis in early Greek poetry*, Princeton.
- Maddoli, G – Saladino, V., 1995: *Pausania, Guida della Grecia, libro V, L'Elide e Olimpia*, Milano.
- Macías Otero, S. M., 2008: *Orfeo y el Orfismo en Eurípides*, Madrid, Tesis Doctoral de la Universidad Complutense.
- Manterola, S. D. - Pinkler, L. M., 1995: *Nono de Panópolis, Dionisiacas I-X*, Madrid.
- Mañas Núñez, M., 1998: *Horacio, Arte poética*, Cáceres.
- Marchetta, A., 2008: “Delitto è castigo”: il concetto di *poena* nel Prologo del *Thyestes* di Seneca” en Catagna L. – Riboldi, Ch. (eds.), *Studi in onore di G. Aricò Studi in onore di G. Aricò*, 2, 1011-1052.
- Maria Pontani, F., 1953: *Orazio, Arte poEtica*, Roma.
- Mariner Bigorra, S., 1978: *Lucano, Farsalia*, Madrid.
- Mariner Isidro, J., 1996: *Séneca, Diálogos, Apocolocintosis*, Madrid.

- Mariño Sánchez-Elvira, R. M. - García Romero, F., 1999: *Proverbios griegos. Menandro: Sentencias*, Madrid.
- Martín Lacy, R., 1987: *Vidas de Agis y Cleómenes*, México.
- Martínez Hernández, M., 1992: *Canarias en la mitología: historia mítica del archipiélago*, La Laguna.
- Masaracchia, E., 1982: "Tantalo nell'oltratomba di Tibullo 1, 3, 67-80", *RFIC* 110, 429-434.
- Masson, J., 1911: *Lucretius: Epicurean and Poet* I, London.
- Mastronarde, D. J., 1994: *Euripides, Phoenissae*, Cambridge.
- Matheson W. H. & Ruck C. A. P., 1968: *Pindar: Selected Odes*, Ann Arbor.
- Mattes, J., 1970: *Der Wahnsinn im griechischen Mythos und in der Dichtung bis zum Drama des fünften Jahrhunderts*, Heidelberg.
- Mazzoni, G., 1924: *Euripide, Oreste*, Torino.
- McHardy, F. - Robson, J. - Harvey, D. (eds), 2005: *Lost dramas of Classical Athens: Greek tragic fragments*, Exeter.
- Méautis, G., 1962: *Pindare le dorien*, Neuchâtel - Paris.
- Medina González, A., 2005: *Cicerón, Disputaciones Tusculanas*, Madrid.
- Meineke, A., 1841: *Fragmenta Comicorum Graecorum*, IV, Berlin.
- , 1863: "Miscellanea (Darin: Phrynich. Trag. fr. 11 Nauck)", *JKPh* 87, 382-386.
- Mesk, J., 1930: "Tantalos bei Pindar", *Charisteria Alois Rzach*. Reichenberg, 142-147
- Mette, H. J., 1959: *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos*, Berlin.
- , 1963: *Die verlorene Aeschylos*, Berlin.
- , 1982: "Eurípides, Die Bruchstücke", *Lustrum* 12, 23-24.
- Mikkola, E., 1953: *Isocrates. Seine Anschauungen im Licht seiner Schriften*, Helsinki.
- Millett, P., 1991: *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge.
- Miralles Solà, C. – Mestre Roca, F., 1996: *Filóstrato, Heroico, Gimnástico. Descripciones de cuadros*, Madrid.
- Mommsen, T., 1846: *Pindaros Werke*, Leipzig.
- Mooney G. W., 1964: *Apollonius Rhodius, Argonautica*, Amsterdam.

- Morani, G. – Morani, M., 1987: *Tragedie e frammenti di Eschilo*, Torino.
- Morales Otal, C. - García López, J., 1986: *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)* II. Madrid.
- Morcillo Expósito, G., 2008: *Cayo Julio Higino. Fábulas. Astronomía*, Madrid.
- Moreau, A., 1995: “La Niobe d’Eschyle: quelques jalons”, *REG* 108, 288-307.
- Morelli, J., 1785: *Aristidis oratio adversus Leptinen*, Venezia.
- Morocho Gayo, G., 1988: *Dión de Prusa, Discursos I – IX*, Madrid.
- Most, G. W., 1985: *The Measures of Praise. Structure and Function in Pindar’s Second Pythian and Seventh Nemean Odes*, Göttingen.
- Moya del Baño, F. - Ruiz de Elvira Prieto, A. – Puche López, C. 2001: *Propertio, Elegías*, Madrid.
- Mühlh, P. von der, 1958: “Der Anlass zur zweiten Pythie Pindars”, *MH* 15, 215-221.
- Müller, G., 1967: *Sophokles, Antigone*, Heidelberg.
- Mynors, R. A. B., 1990: *Virgil. Georgics*, Oxford.
- Naber, S. A., 1864: *Photii Patriarchae Lexicon*, 1, Leiden. (= Amsterdam 1965).
- Navarro Antolín, F., 2002: *Q. Horacio Flacco, Epístolas. Arte poética*, Madrid.
- Nieto Ibáñez, J. M., 1997: *Flavio Josefo, La guerra de los judíos*, Madrid.
- Norden, E., 1995⁹: *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*, Leipzig.
- Norsa, M. – Vitelli, G., 1933: “Frammenti eschilei in papiri della Società Italiana”, *BSAA* 28, 107-115.
- Oates, J. F., 1963: “Pindar’s Second Pythian Ode”, *AJPh* 84, 377-389.
- Oliveira Pulquério, M., 1985: *Agamenón, Esquilo*, Coimbra.
- Onians, R. B., 1994: *The origins of European thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge.
- Otto, A., 1965: *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim [= 1890].
- Padel, R., 1981: “Madness in fifth-Century B.C. Athenian Tragedy”, en Hellas, P. - Lock, A., *Indigenous Psychologies*, London, 105-131.
- Padgett, J., 2003: *The Centaur's Smile: The Human Animal in Early Greek Art*, New Haven – London.
- Page, T. E., 1960, *P. Vergili Maronis, Bucolica et Georgica*, New York.

- Page, D. L., 1962a: *Poetae Melici Graeci*, Oxford.
- , 1962b: *Select papyri. Literary papyri poetry*, London.
- Papathomopoulos, M., 1968: *Antoninus Liberalis, Les Métamorphoses*, Paris.
- Paratore, E. - Canali, L., 1979: *Virgilio. Eneide III: libri V-VI*, Milano.
- Paratore, H.- Pizzani, H., 1960: *Lucreti, De rerum natura*, Roma.
- Parker, R., 1983: *Miasma, Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.
- Pearson, A. C., 1963: *The fragments of Sophocles*. Vol. II, Amsterdam [=1917].
- Pelling, C. B. R., 1979: "Plutarch's method of work in the Roman lives", *JHS* 99, 74-96.
- , 1980: "Plutarch's adaptation of his source-material", *JHS* 100, 127-139.
- Pennesi, A., 2008: *I frammenti della "Niobe" di Eschilo*, Amsterdam.
- Pérez Jiménez, A., 1985: *Vidas paralelas I*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A.- Martínez Díez, A., 1997: *Hesiodo, obras y fragmentos*, Madrid.
- Pérez Jiménez, A. – Alcalde Martín, C. – Caballero Sánchez, R. (eds.), 2004: *Sófocles el hombre, Sófocles el poeta*. Actas del congreso internacional con motivo del XXV centenario del nacimiento de Sófocles (497/6 A. C. – 2003/4), Málaga.
- Piñero Sáenz, A., 1975: "La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura. Un estudio sobre el *Dión* de Sinesio de Cirene y de sus fuentes", *CFC* 9, 133-200.
- Plessis, F. – Lejay, P., 1913: *Oeuvres de Virgile*, Paris.
- Powell, J. U., 1979: *The Phoenissae of Euripides*, New York.
- Privitera, A., 1992: *Píndaro, Le Istmiche*, Milano.
- Puech, A., 1922: *Pindare, Pythiques*, Paris.
- , 1930: *Histoire de la Littérature grecque chrétienne III*, Paris.
- Radt, S., 1977: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 4. *Sophocles*, Göttingen.
- , 1985: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. 3: *Aeschylus*, Göttingen.
- Ramírez de Verger, A., 1989: *Propercio, Elegías*, Madrid.
- Ramírez Trejo, A., 1987: *Menandro, Comedias II*, México.

- Ramón Palerm V. - Verruga Caverio J., 2002: *Plutarco, Obras morales y de costumbres (Moralia)* IX, Madrid.
- Reinach, S., 2000: *Cultes, Mythes et Religions*, Paris.
- Reinhardt, K., 1934: “Zur Niobe des Aischylos”, *Hermes* 69, 233-261.
- Ribbeck, O., 1962: *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta. Vol. I, Tragicorum Romanorum fragmenta*, Hildesheim [= 1897-98].
- Ricciotti, G., 1963: *La guerra giudaica*, 4 vols., Torino [= 1937].
- Rincón Sánchez, F. M., 2007: *Trágicos menores del siglo V a. C. (de Téspis a Neofrón): estudio filológico y literario*, Madrid.
- Robert, C., 1914: “Zu dem Menanderpapyrus in Kairo (Nebst einer Lichtdrucktafel)” *Hermes*, 49, 382-432.
- , 1921-26: *Griechische Mythologie II. Die griechische Heldensage*, Berlin.
- Roca Meliá, I., 1994²: *Séneca, Epístolas morales a Lucilio, I, libros I – IX, epístolas 1-80*, Madrid.
- Rodríguez Adrados, F., 1966: *Esquilo, Tragedias*, Madrid.
- , 1990: *Líricos griegos, Elegiacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)* I, Madrid.
- Rodríguez Adrados, F. et alii, 1980ss: *Diccionario Griego-Español*, Madrid.
- Rodríguez-Noriega Guillén, L., 1998: *Ateneo, Banquete de los Eruditos I-II*, Madrid.
- , 2006: *Ateneo, Banquete de los Eruditos VI-VII*, Madrid.
- Rodríguez Somolinos, H., 2007: “Las mujeres de Perrebia de Esquilo”, *Epos* 23, 9-19.
- Roscher, W.H., 1965: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Hildesheim.
- Rouse, W. H. D. - Rose, H. J., 1962: *Nonnos, Dionysiaca*, London.
- Rubio Fernández, L., 1988²: *Petronio, el Satiricón*, Madrid.
- Ruiz de Elvira Prieto, A., 1982: *Mitología Clásica*, Madrid.
- Ruiz de Elvira y Sierra, R. M., 1974: “Los Pelópidas en la literatura clásica (estudio de un mito de infanticidio)”, *CFC* 7, 249-302.
- Salvadore, M., 1987: *Il nome, la persona. Saggio sull'etimología antica*, Genova.

- Sanchis Llopis, J. - Montañés Gómez R. – Pérez Asensio J., 2007: *Fragmentos de la comedia media*, Madrid.
- Sanz Morales, M., 2002: *Mitógrafos griegos*, Madrid.
- Scarpi, P., 1996: *Apollodoro, I Miti Greci*, Milano.
- Schadewaldt, W., 1933-34: “Die Niobe des Aischylus”, *SHAW*, 10-14.
- Schiappa de Arevedo, M. T., 1985: *Hípias Mayor, Platão*, Coimbra.
- Schmidt, F. W., 1886-7: *Kritische Studien zu den griechischen Dramatikern*, Berlin.
- Schmidt M., 1977: “Zur Deutung der Dreifuss-Metope nº 32 con Foce del Sale”, en Höckmann, U. – Krug, A. (eds.), *Festschrift für Frank Brommer*, Mainz, 265-275.
- , 1992: art. “Niobe”, en *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Vol. VI, 1 pp. 908-914; Vol. VI, 2 pp. 609-612, Zürich-München.
- Schroeder, O., 1902: “Pindárica II”, *Philologus* 61, 356-373.
- , 1922: *Pindars Pythien*, Leipzig.
- Schweighäuser, J., 1802: *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, III, Strasburgo.
- Séchan, L., 1926: *Études sur la tragédie grecque dans ses rapports avec la céramique*, Paris.
- Segal, Ch., 1981: *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles*, Cambridge, Mass. - London.
- Segura Moreno, M., 1984: *Quinto Ennio, Fragmentos*, Madrid.
- Segura Ramos, B., 1981: *Virgilio, Bucólicas, Geórgicas*, Madrid.
- Serrano Cantarín, R. y Díaz de Cerio Díez, M., 2000: *Platón, Gorgias*, Madrid.
- , 2005: *Platón, Protágoras*, Madrid.
- Severyns, A., 1967: *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, Paris.
- Silvestre Landrobe, H., 2000: *Horacio, Sátiras, Epístolas, Arte poética*, Madrid.
- Simon, E., 1955: “Ixion und die Schlangen”, *JÖAI* 42, 5-26.
- , 1967: “Die vier Büsser von Foce del Sele”, *JDAI* 82, 275-295.
- , 1975: “Kratos und Bia”, *WJA* 1, 26-37.
- Smith, K. F., 1971: *The elegies of Albius Tibullus*, Darmstadt [= 1941].

- Snell, B., 1973: *ad C. Austin (ed.) Comiorum Graecorum fragmenta in papyris reperta (CGFP)*, New York.
- , 1986: *Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF)*. Vol. 1, Göttingen.
- Snodgrass, A. M., 1974: “An historical Homeric society?”, *JHS* 94, 114-125.
- Socas Gavilán, F., 2003: *Lucrecio, La Naturaleza*, Madrid.
- Soler Ruiz, A., 1993: *Catulo, Poemas; Tibulo, Elegías*, Madrid.
- Sommerstein, A. H., 1989: *Aeschylus Eumenides*, Cambridge.
- , 1996: *Aeschylean Tragedy*, Bari.
- Sourvinou-Inwood, C., 1986: “Crime and punishment. Tityos, Tantalos and Sisyphos in *Odyssea* 11”. *BICS* 33, 37-58.
- Soussan, A.C., 2010: *La figure d'Athamas dans la littérature grecolatine*, Paris.
- Suárez de la Torre, E., 1988: *Píndaro, Obra completa*, Madrid.
- , 1993: “Píndaro y la religión griega”, *CFC (egi)* 3, 67-97.
- , 2002: *Yambógrafos griegos*, Madrid.
- Taccone, A., 1942: *Sofocle, L'Antigone*, Torino.
- Taplin, O., 2007: *Pots and plays. Interactions between tragedy and Greek vase-painting of the fourth century B.C.*, Los Ángeles.
- Tarditi, I., 1954: “Il τέταρτος πόνος di Tantalos”, *PP* 9, 204-211.
- , 1968: *Archilocus*, Roma.
- Tarrant, R. J., 1976: *Seneca, Agamemnon*, Cambridge.
- Thomas, R. F., 1988: *Virgil, Georgics II: Books III- IV*, Cambridge.
- Thummer, E., 1969: *Die Isthmischen Gedichte, Band II, Kommentar*, Heidelberg.
- Torres Esbarranch, J. J., 2004: *Diodoro de Sicilia, Biblioteca Histórica, libros IV-VIII*, Madrid.
- Tosi, R., 1988: *Studi sulla tradizione indiretta dei classici greci*, Bologna.
- , 1993⁸: *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano.
- Traglia, A. – Arico, G., 1987: *Opere di Publio Papinio Stacio*, Torino.
- Trendall, A. D., 1972: “The Mourning Niobe”, *RA* 2, 309-316.
- , 1989: *Red figure vases of south Italy and Sicily*, London.
- Usener, H., 1869: *M. Annaei Lucani. Kommentar Bernensia*, Leipzig (reimpr. Hildesheim 1967).

- Valverde Sánchez, M. *et alii*, 2003: *Plutarco. Obras morales y de Costumbres X*, Madrid.
- Venini, P., 1967: “Ancora sull’ imitazione senecana e lucanea nella *Tebaida* di Stazio”, *RFIC* 95, 418-27.
- Verdenius, W. J., 1988: *Commentaries on Pindar*, vol. II. Leiden.
- Vermeule, E., 1979: *Aspects of death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley.
- Vidal Pérez, J.L. – Recio García, T.A. – Soler Ruiz, A., 1990: *P. Virgilio Marón. Bucólicas, Geórgicas, Apéndice Virgiliano*, Madrid.
- Vidal-Naquet, P., 1983²: *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris.
- Viveros, G., 2001: *Lucio Anneo Séneca, Tragedias II*, México.
- Voigt, E. M., 1971: *Sappho et Alcaeus, Fragmenta*, Amsterdam.
- Waltz, P., 1928: *Anthologie Grecque I*, Paris.
- Webster, T. B. L., 1967: *The tragedies of Euripides*, London.
- , 1967b: *Monuments illustrating Tragedy and Satyr play*, London.
- , 1970: *Sophocles, Philoctetes*, Cambridge.
- Wefelmeier, C., 1962: *Die Sentenzensammlung der Demonicea*, Athens.
- Weizsäcker, P., 1965: *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*. Berlin.
- Welcker, F. G., 1824: *Die Aeschylische Trilogie*, Bonn.
- , 1836: *Ueber die Gruppierung der Niobe und ihrer Kinder*, Bonn.
- , 1839: *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Cyclus geordnet*, Bonn.
- West, M. L., 1982: *Greek Metre*, Oxford.
- , 1987: *Euripide, Orestes*, Warminster.
- , 1989²: *Iambi et Elegi Graeci*, I, Oxford.
- Wiesner, J., 1968: “Fahren und Reiten”, en *Archeologia Homerica*, Göttingen.
- Willamowitz Moellendorf, U. von, 1875: *Analecta Euripidea*, Berlin (= reimpr. Hildesheim 1963).
- , 1901: “Hierón und Pindaros”, *SBB*, 1273-1318 (= *Kleine Schriften*, Berlin-Amsterdam 1972, VI 234-285).
- , 1914: *Aischylos – Interpretationen*, Berlin.

- , 1922: *Píndaros*, Berlin.
- Williams, R.D., 1964: “The sixth book of the *Aeneid*”, *Greece and Rome* 11, 48-63.
- Willink, C. W., 1983: “Prodikos, *meteorosophists* and the *Tantalos*-paradigm”, *CQ* 33, 25-33.
- , 1986: *Euripides, Orestes*, Oxford.
- Young, D. C., 1970: “Pindaric criticism”, en Calder, W. M.- Stern, J. (eds.), *Pindaros und Bacchylides*, Darmstard, 1-95.
- Zapata Ferrer, A., 2000: *Fedro. Fábulas*, Madrid.
- Zakas, I., 1890: *Κριτικαὶ καὶ ἐρμηνευτικαὶ παρατηρήσεις εἰς Αἰσχύλον Σοφοκλέα Λυσίαν Πλάτωνα Λυκοῦργον καὶ Δημοσθένειν ὑπὸ Ἀναστασίου Ἰ. Ζάκα, Μέρος α΄*, Αἰσχυλος, Atenas.
- Zaragoza Botella, J., 1990: *Luciano, Obras III*, Madrid.
- Zuntz, G., 1971: *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.

